

DIPARTIMENTO DI FILOLOGIA GRECA E LATINA  
SEZIONE BIZANTINO-NEOELLENICA  
UNIVERSITÀ DI ROMA «LA SAPIENZA»

---

RIVISTA  
DI  
STUDI BIZANTINI  
E NEOELLENICI

FONDATA DA S. G. MERCATI  
DIRETTA DA E. FOLLIERI

N. S. 34 (1997)



ROMA 1998

### CONSIGLIO DI DIREZIONE

C. CAPIZZI — A. CARILE — G. CAVALLO — M. COLUCCI — U. CRISCUOLO — A. GARZYA — M. GIGANTE — S. GRACIOTTI — S. IMPELLIZZERI — P. LEONE — R. PICCHIO — V. ROTOLO — G. SPADARO — M. VITI

*Redazione:* A. ACCONCIA LONGO — L. PERRA — A. PROIOTI

ISSN 0557-4367

Pubblicazione finanziata dall'Università di Roma «La Sapienza»



## I SANTI DELL'ITALIA GRECA<sup>(1)</sup>

Per oltre mezzo millennio – dalla conclusione delle campagne dei generali di Giustiniano nel 555 d. C. all'epilogo della conquista normanna nel 1071 – vaste regioni d'Italia appartennero politicamente all'Impero Romano d'Oriente, quell'entità statale che con una espressione non felice, ma ormai generalmente accettata, si è soliti chiamare Impero bizantino. Da quell'Impero e dalla sua civiltà esse ricevettero un'impronta – più o meno profonda, visibile e duratura secondo i luoghi e le loro vicissitudini storiche – nella lingua, nella cultura letteraria ed artistica, nella vita sociale, nell'organizzazione del culto e nelle tradizioni religiose e spirituali<sup>(2)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> Si ristampa qui – ringraziando per il consenso dato, tramite il collega Guglielmo Cavallo, il Ministero per i Beni Culturali e Ambientali – un contributo pubblicato nel catalogo della Mostra *Oriente Cristiano e Santità* tenutasi a Venezia, nella Biblioteca Nazionale Marciana, dal luglio al novembre 1998, pp. 93-108. Alla redazione ivi apparsa si aggiungono in questa sede, nelle note, i riferimenti bibliografici essenziali e si apportano precisazioni e addizioni.

<sup>(2)</sup> Per la storia dell'Italia bizantina mi limiterò a citare: J. GAY, *L'Italie méridionale et l'empire byzantin depuis l'avènement de Basile I<sup>er</sup> jusqu'à la prise de Bari par les Normands (867-1071)*, Paris 1904 (Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome 90); V. von FALKENHAUSEN, *La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo*, Bari 1978; il III volume della *Storia d'Italia* diretta da Giuseppe Galasso, pubblicato nel 1983 dalla UTET (Torino), nel quale sono raccolti contributi di vari autori (André Guillou, Filippo Burgarella, Vera von Falkenhausen, Francesca Luzzati Laganà, Umberto Rizzitano, Valeria Fiorani Piacentini, Salvatore Tramontana) sotto il titolo generale *Il Mezzogiorno dai Bizantini a Federico II*. Un'altra opera collettiva uscita, nella collana Antica Madre curata da Giovanni Pugliese Carratelli, appena un anno prima di quella citata, ma a differenza di essa sontuosamente illustrata, va sotto il titolo generale *I Bizantini in Italia* (Milano Scheiwiller 1982). Qui i vari argomenti sono stati affidati a singoli specialisti: per la storia politica e sociale a Vera von FALKENHAUSEN (pp. 1-136); per la storia dell'arte a Raffaella FARIOLI CAMPANATI (pp. 137-426) e a Valentino PACE (pp. 427-494), per la produzione libraria a Guglielmo CAVALLO (pp. 495-612), per quella letteraria a Marcello GIGANTE (pp. 613-651), per la monetazione a Franco PANVINI ROSATI (pp. 653-669).



I santi venerati nell'Italia greca del Medioevo furono perciò nell'insieme quelli appartenenti all'ecumene bizantina: nei calendari e nei libri liturgici italogreci, come nelle raccolte di *Vitae* in prosa e nelle rappresentazioni iconografiche prodotte nelle regioni d'Italia che fecero parte dell'Impero di Bisanzio, dominano le grandi figure della santità orientale: i martiri, i monaci, i Padri della Chiesa<sup>(3)</sup>.

Ma sono numerosi anche i santi originari dell'Italia greca<sup>(4)</sup>. Molti fra loro hanno goduto culto nel cuore dell'Impero bizantino, oltre che nei luoghi dove sorse in principio la devozione in loro onore. Le *Vitae* di alcuni, scritte in greco per lo più in Sicilia, si leggono anche in manoscritti orientali. Sono i martiri catanesi Agata<sup>(5)</sup> ed Euplo<sup>(6)</sup>, la siracusana Lucia<sup>(7)</sup>, Pancrazio vescovo di Taormina<sup>(8)</sup>, tutti sicuramente storici – a parte gli abbellimenti leggendari di cui gli agiografi ne arricchirono le biografie – e già venerati in Sicilia e fuori tra il V e il VI secolo<sup>(9)</sup>. Più recente, ma non meno sicuro storicamente, è Gregorio vescovo di Agrigento, vissuto verosimilmente tra il VI e il VII secolo, la cui romanzesca *Vita*, scritta in greco fra il 750 e l'830 da un egumeno del convento orientale di S. Saba in Roma, Leonzio<sup>(10)</sup>, fu rielaborata nel secolo X a Co-

(<sup>3</sup>) Cf. E. FOLLIERI, *Il culto dei santi nell'Italia greca*, in *La Chiesa greca in Italia dall'VIII al XVI secolo. Atti del convegno storico interecclesiale* (Bari, 30 apr. – 4 magg. 1969), II, Padova 1972 (Italia Sacra 21), pp. 553-577. Per la bibliografia delle *Passiones*, delle *Vitae* e delle *Laudationes* in lingua greca sono fondamentali i repertori: F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, troisième éd., I-III, Bruxelles 1957 (Subsidia hagiographica 8a) (poi qui citata *BHG*); id., *Novum Auctarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae*, Bruxelles 1984 (Subsidia hagiographica 65) (poi qui citato *BHG Nov. Auct.*). Per gli scritti agiografici in lingua latina si fa riferimento a: SOCII BOLLANDIANI, *Bibliotheca Hagiographica Latina*, I-II, Bruxelles 1898-1899 (Subsidia hagiographica 6) e a H. FROS, *Bibliotheca Hagiographica Latina... Novum Supplementum*, Bruxelles 1986 (Subsidia hagiographica 70) (poi citati rispettivamente *BHL* e *BHL Nov. Suppl.*)

(<sup>4</sup>) G. da COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIII<sup>e</sup>, IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles*, in *Byzantion* 29-30 (1959-1960), pp. 89-173; E. FOLLIERI, *I santi della Calabria bizantina*, in *Calabria bizantina. Vita religiosa e strutture amministrative. Atti del primo e secondo Incontro di Studi Bizantini*, Reggio Calabria 1974, pp. 71-93.

(<sup>5</sup>) *BHG* 36-38b; *BHG Nov. Auct.* 36-37e.

(<sup>6</sup>) *BHG* 629-630p; *BHG Nov. Auct.* 629-630e.

(<sup>7</sup>) *BHG* 995-996; *BHG Nov. Auct.* 995-995g.

(<sup>8</sup>) *BHG* e *BHG Nov. Auct.* 1410-1412.

(<sup>9</sup>) Cf. F. LANZONI, *Le diocesi d'Italia dalle origini al principio del secolo VII (an. 604)*, Faenza 1927 (Studi e testi 35), II, pp. 624-628; 632-636; 617.

(<sup>10</sup>) *BHG* e *BHG Nov. Auct.* 707-707e; edizione recente, con traduzione e com-



stantinopoli da un discepolo di Areta di Cesarea, Niceta Davide Paflagone<sup>(11)</sup>. Va ricordato inoltre il gruppo leggendario dei martiri di Lentini, Alfio, Filadelfo, Cirino e compagni<sup>(12)</sup>, per cui un anonimo monaco italogreco compose un vero e proprio romanzo agiografico databile al secolo VIII o all'inizio del IX<sup>(13)</sup>, dal quale fu tratto un compendio tramandato in manoscritti orientali dei secoli XI e XII<sup>(14)</sup>.

Una narrazione sulla martire Agrippina venerata a Mineo e un'altra su s. Leone vescovo di Catania si leggono nel «Menologio Imperiale», la raccolta di Vite di santi compilata nel secolo XI a Costantinopoli per l'imperatore bizantino Michele IV Paflagone<sup>(15)</sup>. Per Agrippina l'autore del Menologio Imperiale attinse al solo testo dedicato alla martire esistente al tempo suo, ossia la succinta notizia contenuta nel libro liturgico destinato alla memoria quotidiana dei santi del giorno, il Sinassario, notizia derivante a sua volta da un inno attribuibile al secolo IX<sup>(16)</sup>; per Leone ebbe presente la romanzesca *Vita* del vescovo catanese, uno degli scritti più problematici e singolari che l'agiografia siciliana abbia tramandato<sup>(17)</sup>.

Un vescovo di Catania di nome Leone è realmente vissuto tra la fine del VI secolo e l'inizio del VII: ma l'autore della *Vita* di Leone colloca il vescovo nell'epoca degli imperatori iconoclasti Leone III e Costantino V, ossia nel periodo compreso tra il 720 e il 741. Inoltre il vero protagonista della narrazione non è il vescovo, ma il mago Eliodoro, che solo alla fine Leone riesce a sconfiggere. La maggior parte del racconto è dedicata alle scellerate imprese operate da Eliodoro con i suoi sortilegi, che sconvolgono non solo la città di Catania, ma l'intera Sicilia e perfino Costan-

---

mento, a cura di A. BERGER, *Leontios Presbyteros von Rom, Das Leben des heiligen Gregorios von Agrigent*, Berlin 1995 (Berliner Byzantinische Arbeiten 60).

<sup>(11)</sup> BHG 708.

<sup>(12)</sup> Cf. LANZONI, *op. cit.*, II, pp. 629-631.

<sup>(13)</sup> BHG 57-62, 2021; BHG Nov. Auct. 57-62.

<sup>(14)</sup> BHG 62e.

<sup>(15)</sup> BHG e BHG Nov. Auct. 2018; BHG 981e. La datazione del Menologio Imperiale al secolo XI, proposta da F. Halkin nel 1939 e contemporaneamente da A. Ehrhard, è stata di recente confermata da F. D'AUTO, *Nuovi elementi per la datazione del Menologio Imperiale: i copisti degli esemplari miniati*, in *Rendic. Accademia Naz. dei Lincei, Cl. scienze morali, storiche e filologiche*, s. IX, vol. VIII, fasc. 4 (1997), pp. 715-747.

<sup>(16)</sup> Cf. E. FOLLIERI, *Santa Agrippina nell'innografia e nell'agiografia greca*, in *Byzantino-Sicula* 2 (1979) (= *Miscellanea in memoria di G. Rossi Taibbi*), pp. 209-259.

<sup>(17)</sup> BHG 981.



tinopoli. Materializzazione e scomparsa di uno splendido cavallo bianco, trasformazione di sostanze vili in oro e successivo ritorno del prezioso metallo allo stato primitivo, visioni ingannevoli, corruzione di fanciulle di buona famiglia, trasferimenti istantanei dalla Sicilia a Costantinopoli – dove il mago dovrebbe essere giudicato per i suoi misfatti – e da Costantinopoli alla Sicilia, spegnimento di tutti i fuochi della città imperiale così da ridurne gli abitanti alla fame, prodigiosa evasione dalle mani del carnefice, turbamento di una funzione liturgica officiata da Leone con l'imitazione di muli scalcianti e sfrenati. Anche la vittoria di Leone su Eliodoro ha qualcosa di magico, opponendo magia bianca a magia nera: il vescovo, dopo essersi raccolto in preghiera, raggiunge Eliodoro nel nartece della chiesa, gli avvolge al collo la sua stola sacerdotale, lo trascina alle terme, lo getta nel fuoco e lo tiene dentro alle fiamme fino a che il mago è ridotto in cenere, mentre la stola e la mano del vescovo restano illese.

Nella *Vita* di Leone di Catania Augusta Acconcia Longo, che ne ha pubblicato di recente la versione più antica<sup>(18)</sup>, ha riconosciuto – nonostante le censure operatevi dopo la vittoria degli iconoduli – uno scritto di tendenza iconoclasta, composto verisimilmente all'epoca del secondo iconoclasmo, sotto Leone V (813-820) o Michele II (820-829). Ad essa si oppone ideologicamente la *Vita*, già citata<sup>(19)</sup>, dell'altro vescovo siciliano, Pancrazio di Taormina, redatta probabilmente tra il secolo VIII e l'inizio del IX, quindi in epoca di poco precedente quella della *Vita* di Leone. Al contrario di questa, la *Vita* del vescovo di Taormina è di ispirazione nettamente iconodula. La contrapposizione fra questi due scritti, scrive Augusta Acconcia Longo, «suggerisce l'impressione che la polemica fra le due opposte fazioni fosse notevolmente accesa anche in Sicilia»<sup>(20)</sup>.

Si deve inoltre rilevare quanto si dice nelle *Vitae* di Leone e di Pancrazio a proposito dell'origine dell'autorità episcopale che i rispettivi protagonisti rivestono. Leone, originario di Ravenna, è eletto vescovo, dopo la morte del vescovo di Catania, Sabino, dal popolo stesso della città siciliana; Pancrazio, futuro primo vescovo di Taormina, riceve la consacrazione episcopale nella sua terra nativa, il Ponto, dall'apostolo Pie-

---

<sup>(18)</sup> A. ACCONCIA LONGO, *La Vita di s. Leone vescovo di Catania e gli incantesimi del mago Eliodoro*, in questa rivista, n. s. 26 (1989), pp. 3-98.

<sup>(19)</sup> Vedi sopra, nota 8.

<sup>(20)</sup> ACCONCIA LONGO, *La Vita di s. Leone vescovo di Catania* cit., p. 55.



tro in persona. La sua leggenda si collega perciò con quel ciclo di leggende greco-sicule dei secoli VIII-IX, nate in ambiente italogreco, intese a mostrare i legami delle chiese siciliane con Roma – come sottolineò in uno studio importante Évelyne Patlagean – in un'epoca di forti contrasti tra la sede pontificia e l'imperatore bizantino per la difesa delle immagini, la giurisdizione almeno ecclesiastica sugli antichi patrimoni dell'Ilirico e dell'Italia meridionale, l'autorità universale in materia di dogma<sup>(21)</sup>. Tuttavia, se l'ottica di questi testi è filoromana – l'osservazione è di Salvatore Pricoco –, «il sentimento centrale e generatore muove forse dal contesto provinciale, dall'aspirazione delle diocesi siciliane a costruirsi un blasone di antichità e nobiltà apostolica»<sup>(22)</sup>.

A questo ciclo appartengono anche i testi relativi alle origini episcopali di Siracusa (chiesa fondata da san Marciano)<sup>(23)</sup>, e a quelle di Lipari e di Lentini (collegate con i già citati Alfio, Quirino e compagni)<sup>(24)</sup>; la perduta primitiva leggenda di Stefano vescovo di Reggio<sup>(25)</sup>, consacrato anch'egli da Pietro, stando alla *Vita* di san Pancrazio, e solo più tardi collegato con l'apostolo Paolo<sup>(26)</sup>; e inoltre la già citata *Vita* di Gregorio vescovo di Agrigento<sup>(27)</sup>.

Anche la *Vita* di un santo monaco, Filippo, fondatore ed eponimo del monastero di Agira, su un'altura in vista dell'Etna, si può riferire al medesimo ciclo<sup>(28)</sup>: Filippo, nativo della Tracia, riceve a Roma la consacrazione sacerdotale dalle mani stesse del papa, e da lui è inviato in missione ad Agira con il compito di scacciarne i demoni installativi – scrive l'agiografo – fin dal tempo della conquista di Gerusalemme da parte di Nabucodonosor. Filippo resterà celebre infatti per secoli, sino all'età

<sup>(21)</sup> E. PATLAGEAN, *Les moines grecs d'Italie et l'apologie des thèses pontificales (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> siècles)*, in *Studi medievali*, III Serie 5 (1964), pp. 579-602.

<sup>(22)</sup> S. PRICOCO, *Un esempio di agiografia regionale: la Sicilia*, in *Santi e demoni nell'Alto Medioevo occidentale (secoli V-XI)*. XXXVIII Settimana di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto, 7-13 aprile 1988, Spoleto 1989, I, pp. 319-376, precisamente p. 344; ristampa, sotto il titolo *Monaci e santi di Sicilia*, in *id.*, *Monaci, filosofi e santi. Saggi di storia della cultura tardoantica*, Soveria Mannelli 1992, pp. 239-295, precisamente p. 265.

<sup>(23)</sup> BHG e BHG Nov. Auct. 1030.

<sup>(24)</sup> BHG 57-62e; BHG Nov. Auct. 57-62.

<sup>(25)</sup> A. ACCONCIA LONGO, *Santi greci della Calabria meridionale*, in *Calabria bizantina. Testimonianze d'arte e strutture di territori*, Soveria Mannelli 1991, pp. 211-230, in particolare pp. 211-218.

<sup>(26)</sup> BHG 1668.

<sup>(27)</sup> Vedi sopra, nota 10.

<sup>(28)</sup> BHG 1531; BHG Nov. Auct. 1531-1531b.



moderna, come «persecutore di demoni»<sup>(29)</sup>. La *Vita* di Filippo è stata giudicata giustamente il testo più recente nella serie agiografica nella quale si colloca: essa non deve risalire ad età anteriore alla metà del secolo IX, e forse fu composta addirittura alla fine di quel secolo<sup>(30)</sup>.

Tale datazione è comprovata dal fatto che la *Vita* di Filippo d'Agira non figura nelle raccolte delle vite estese (i «menologi») redatte nel cuore del mondo bizantino. Le grandi raccolte agiografiche bizantine – salvo qualche rarissima eccezione, come quella del «Menologio Imperiale» sopra citato, collezione del resto assolutamente *sui generis* – sono praticamente concluse nel corso del secolo IX<sup>(31)</sup>; da esse traggono in sostanza lo schema e il contenuto dei loro riassunti i compilatori dei testi raccolti nel Sinassario, che operano tra la fine del IX secolo e i primi decenni del X<sup>(32)</sup>.

Non sono però tali raccolte le sole fonti cui attingono i sinassaristi: essi utilizzano certamente sia calendari e libri liturgici locali, come ad esempio il calendario di Cipro, sia testi letterari, come l'opera di Eusebio di Cesarea sui martiri della Palestina. In tale ampio lavoro di compilazione non sfuggì loro tutto un gruppo di scritti agiografici di provenienza italogreca, composti o almeno divulgati troppo tardi per entrare nei menologi, ma ancora in tempo per essere messi a frutto nei sinassari<sup>(33)</sup>. A questi appartengono i romanzi agiografici tradotti dal latino di Lucia e Gemignano<sup>(34)</sup>, di Erasmo martire a Formia<sup>(35)</sup>, di Cesario e

(29) Il domenicano Tommaso Fazello fu testimone di alcune guarigioni di indemoniati operate dal santo nel 1541: cf. S. PRICOCO, *Da Fazello a Lancia di Brolo. Osservazioni sulla storiografia siciliana e le origini del cristianesimo in Sicilia*, in *Il Cristianesimo in Sicilia dalle origini a Gregorio Magno, Atti del Convegno di studi organizzato dall'Istituto teologico-pastorale «Mons. G. Guttadauro», Caltanissetta 1987*, pp. 19-39, precisamente p. 22.

(30) Cf. PRICOCO, *Un esempio di agiografia regionale* cit., pp. 362-364; ID., *Monaci e santi di Sicilia* cit., pp. 281-283.

(31) Cf. FOLLIERI, *Il culto dei santi nell'Italia greca* cit., p. 559.

(32) L'edizione classica del Sinassario di Costantinopoli è quella curata dal bollandista H. DELEHAYE, *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae e codice Sirmondiano, ... adiectis synaxariis selectis*, Bruxellis 1902 (Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris) (poi citato *Syn. Eccl. Cp.*). Sulla cautela con la quale si deve usare tale prezioso libro liturgico mette bene in guardia A. LUZZI, *Studi sul Sinassario di Costantinopoli*, Roma 1995 (Testi e studi bizantino-neoellenici VIII), pp. 1-4.

(33) Cf. FOLLIERI, *Il culto dei santi nell'Italia greca* cit., p. 560.

(34) BHG 2241.

(35) BHG e BHG Nov. Auct. 602.



Giuliano martiri a Terracina<sup>(36)</sup>, di Apollinare vescovo di Ravenna<sup>(37)</sup>, così come le altre romanzesche narrazioni, attribuibili a un periodo compreso tra l'VIII e il IX secolo e composte in greco, che hanno come protagonisti vescovi di Sicilia e di Calabria, quali il leggendario vescovo Nicone martire con 199 discepoli presso Taormina<sup>(38)</sup>, Berillo e Severo vescovi di Catania<sup>(39)</sup>, Zosimo vescovo di Siracusa<sup>(40)</sup>, Stefano vescovo di Reggio e martire<sup>(41)</sup>.

L'introduzione nel menologio e nel sinassario costantinopolitano delle Vite e delle commemorazioni di questi santi d'Italia ha avuto come conseguenza la formazione a Bisanzio di una copiosa innografia liturgica dedicata alla maggior parte di essi<sup>(42)</sup>. Tra gli innografi che composero tali inni si distinsero, nel corso dell'intero secolo IX, Teofane il «Graptòs», Giorgio di Nicomedia, e soprattutto Giuseppe, l'«Innografo» per antonomasia, nato in Sicilia intorno all'816 ma profugo dall'isola verso la Grecia ancora giovanetto a causa dell'invasione araba e morto settuagenario a Costantinopoli<sup>(43)</sup>.

Dei «canoni» composti da Giuseppe è particolarmente interessante quello dedicato alla memoria di s. Fantino di Tauriana, un antico santo calabrese celebrato soprattutto per il suo sepolcro taumaturgico<sup>(44)</sup>. Il dossier in lingua greca di Fantino «il Vecchio» – così spesso oggi chiamato per distinguerlo da un omonimo più recente – consiste in una *Vita* e in una raccolta di Miracoli conservati esclusivamente in manoscritti italogreci<sup>(45)</sup>. La *Vita* è preceduta dal nome dell'autore, Pietro vescovo «occidentale», non altrimenti noto, e dal medesimo autore si è ritenuto

<sup>(36)</sup> BHG 284-285e; BHG Nov. Auct. 285f.

<sup>(37)</sup> BHG 2038.

<sup>(38)</sup> BHG e BHG Nov. Auct. 1369; Syn. Eccl. Cp. 555-557.

<sup>(39)</sup> Syn. Eccl. Cp. 551-552; 557.

<sup>(40)</sup> Se ne possiede solo una versione latina, BHL 9026; ma cf. Syn. Eccl. Cp. 411-412, 568, 573.

<sup>(41)</sup> BHG 1668; Syn. Eccl. Cp. 800, 804; nuova edizione critica del sinassario in ACCONCIA LONGO, *Santi greci della Calabria meridionale* cit., pp. 228-230.

<sup>(42)</sup> Sull'argomento in generale si veda: E. FOLLIERI, *Santi occidentali nell'innografia bizantina*, in *Atti del convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà*, Roma 1964 (Accad. Naz. dei Lincei, Problemi attuali di scienza e di cultura, Quaderno 62), pp. 251-271.

<sup>(43)</sup> Cf. FOLLIERI, *Il culto dei santi nell'Italia greca* cit., pp. 561-562.

<sup>(44)</sup> Editio princeps: E. FOLLIERI, *Un canone di Giuseppe Innografo per s. Fantino «il vecchio» di Tauriana*, in *Revue des Etudes Byzantines* 19 (1961), pp. 130-151.

<sup>(45)</sup> BHG e BHG Nov. Auct. 1508-1509.



in genere – se pur con qualche riserva – che fossero stati composti i venti miracoli che seguono la *Vita*. Ma il canone di Giuseppe fa allusione soltanto agli episodi presentati nella raccolta di miracoli, anzi, più precisamente, a quelli compresi tra i primi diciotto fra essi. Essi «evidentemente circolavano in modo indipendente dal resto del dossier del santo». L'osservazione è di Augusta Acconcia Longo, alla quale va il merito di aver definitivamente dimostrato il carattere composito del dossier di Fantino di Tauriana: in esso una sezione a sé risulta costituita dai miracoli I-XVIII, che furono noti all'Innografo; il vescovo Pietro compose solamente la *Vita* di Fantino – un testo quanto mai generico, nel quale in sostanza si dà risalto specialmente alla qualifica del protagonista, «cavallaro», ossia guardiano di cavalli – e due miracoli di carattere autobiografico (quelli oggi collocati al 19° e al 20° posto nelle serie dei θαύματα), nei quali egli narra la protezione accordatagli dal santo in occasione di un suo viaggio a Costantinopoli con un'ambasceria siciliana presso l'imperatore «Leone l'eretico»<sup>(46)</sup>. Col sussidio della *Chronographia* di Teofane l'episodio si colloca nel primo anno del regno di Leone IV (salito al trono il 24 settembre 775), e l'opera di Pietro, verosimilmente vescovo di Siracusa, si data alla fine del primo iconoclasmo<sup>(47)</sup>.

Ma di molti santi venerati nell'Italia greca non vi è ricordo alcuno né in scritti in prosa né in inni liturgici composti nel cuore dell'Impero: essi rimasero ignoti, per quanto si sa, a Bisanzio, e numerose agiografie ad essi relative, databili, grosso modo, in un periodo compreso fra l'VIII secolo e i primi anni del XIII, sono documentate solo in codici italogreci; di alcune poi sopravvivono soltanto versioni in latino.

Fra tali scritti ve ne sono che consistono in traduzioni di leggendarie narrazioni latine, come la Passione di san Mauro, un martire che è detto – come rivela il nome – originario della Libia, ed ebbe particolare culto a Gallipoli<sup>(48)</sup>; come la Passione dei discussi martiri romani Giovanni e Paolo<sup>(49)</sup> e quella di Ermete, Alessandro, Evenzio e Teodulo martiri a Roma sotto Traiano<sup>(50)</sup>. Si deve però rilevare che quando di un testo si conoscono redazioni in greco e in latino talvolta non è facile ri-

(46) A. ACCONCIA LONGO, *La Vita e i Miracoli di s. Fantino di Tauriana e l'identificazione dell'imperatore Leone «eretico»*, in questa rivista, n.s. 32 (1995), pp. 77-90.

(47) ACCONCIA LONGO, *art. cit.* nella nota precedente, pp. 87-90.

(48) BHG 2267.

(49) BHG e BHG Nov. Auct. 2191.

(50) BHG 2168.



conoscere la priorità di una tradizione rispetto all'altra. È tale il caso della Passione dei santi lucani Vito, Modesto e Crescenzia, martiri sotto Diocleziano<sup>(51)</sup>. Il culto di Vito è antico, poiché la chiesa a lui intitolata a Roma sull'Esquilino – poco lontano dall'attuale chiesa dei SS. Vito e Modesto – risaliva al IV secolo, e portò fino al secolo IX l'appellativo *in Macello*, dal vicino Macello di Livia<sup>(52)</sup>. Ma la narrazione di cui il fanciullo Vito è il protagonista, col pedagogo Modesto e la nutrice Crescenzia, è ricca di elementi leggendari, con numerose apparizioni di angeli e con l'episodio – tante volte ricorrente nella letteratura agiografica – della mano del persecutore paralizzata nell'atto di colpire il santo. Il rapporto esistente fra le varie versioni latine e greche (queste ultime ancora inedite) è stato risolto di recente da Salvatore Pricoco, che ha dimostrato essere originale la tradizione in lingua greca<sup>(53)</sup>.

Tra le produzioni degli agiografi italogreci alcune hanno un carattere completamente fantastico. Per la Passione dei santi Cassiodoro, Senatore, Viatore e Dominata esistono più scritti relativamente antichi, tre greci e uno latino, dipendente questo da uno dei testi greci<sup>(54)</sup>. «Tous les trois sont inédits – et dignes de l'être», scrisse lapidariamente nel 1902 il bollandista Hippolyte Delehaye<sup>(55)</sup>. Si tratta in realtà di una narrazione che è puro frutto di fantasia, composta certamente in Calabria tra il secolo VIII e l'XI, e costruita con estrema probabilità sulla base di un'iscrizione dalla quale sono stati tratti i nomi, ben noti storicamente, di *Cassiodorus Senator* e del console *Viator*, cui si è aggiunto, chissà per quale fraintendimento, quello di «*Dominata*»: conclusione alla quale invano cercò di reagire chi tentò di difendere l'esistenza storica dei quattro martiri, le cui presunte reliquie sarebbero state conservate nella cattedrale di San Marco Argentano e poi nella SS. Trinità di Venosa<sup>(56)</sup>.

(51) BHG 1876-1876c; BHL 8711-8715; BHL Nov. Suppl. 8711-8714.

(52) Cf. PRICOCO, *Un esempio di agiografia regionale...* cit., p. 323, nota 13; ID., *Monaci e santi di Sicilia*, p. 244, nota 13.

(53) PRICOCO, *Monaci e santi di Sicilia*, pp. 244-245, nota 16.

(54) BHG e BHG Nov. Auct. 1622-1623c; BHL Nov. Suppl. 7575a.

(55) H. DELEHAYE, *Saint Cassiodore*, in *Mélanges Paul Fabre*, Paris 1902, pp. 40-50, precisamente p. 41; ristampa in ID., *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966 (Subsidia hagiographica 42), pp. 179-188, precisamente p. 180.

(56) F. RUSSO, *I Santi Martiri Argentanesi Cassiodoro, Viatore, Senatore e Dominata. Storia e critica*, Grottaferrata 1952; ID., *I Martiri Argentanesi e le origini del vescovato di San Marco Argentano*, in ID., *Scritti storici calabresi*, Napoli 1957, pp. 311-330.



Non meno fantastica è la leggenda della vergine siciliana Marina, nata, secondo l'anonimo agiografo, nel 1062, al tempo in cui Ruggero conte di Sicilia metteva in fuga dall'isola gli empi Agareni<sup>(57)</sup>. Sul modello della protagonista di un altro ben noto romanzo agiografico, quello di Marina-Marino<sup>(58)</sup>, la Marina siciliana si veste da monaco, non però per seguire, come quella, il proprio padre in un cenobio maschile, ma per potersi imbarcare senza intralci verso la Terra Santa: ennesima ripresa del tema della «femme déguisée en homme». L'editor princeps del testo greco, Giuseppe Rossi Taibbi, ha messo giustamente in rilievo il carattere del tutto leggendario di questo scritto, composto verisimilmente in Sicilia nel secolo XII.

Un capitolo nuovo dell'agiografia italogreca è costituito dalle *Vitae* dei santi monaci siculo-calabresi che fiorirono tra la fine del IX secolo e i primissimi anni del XIII. Queste *Vitae* monastiche, composte a partire dal completamento della conquista araba della Sicilia, «non hanno nulla in comune – scrive Augusta Acconcia Longo – con l'agiografia italogreca del secolo precedente... Non vi è più spazio per leggende eroiche di martiri o biografie di santi vescovi, frutto di comunità ecclesiastiche cittadine che creano modelli di santità per celebrare e nobilitare le origini delle chiese locali ovvero per legittimarne le pretese di supremazia... Il protagonista dominante nell'agiografia italogreca di questo periodo è il monaco, spesso incolto, che non possiede niente, che non è legato a niente, trascinato dagli eventi che lo spostano da una regione all'altra, e che tuttavia non abbandona mai la speranza e il senso concreto dell'esistenza, aggrappandosi con sempre rinnovate energie ai luoghi dove riesce a trovare scampo. Abituato alla fatica, al digiuno, a ogni tipo di privazione, e pronto a dispensare il poco che possiede a chi è più affamato di lui... accompagna la santità e la vocazione ascetica con virtù più concrete: le capacità organizzative, la sollecitudine verso i bisogni dei propri cari e dei propri vicini, e doti di umanità e di diplomazia che gli consentono di trattare, circondato di unanime considerazione, con gli umili e con i potenti»<sup>(59)</sup>.

Questa agiografia monastica, si può aggiungere, nasce dal cenobio e

(57) *BHG* e *BHG Nov. Auct.* 1170.

(58) Si veda la voce *Marina/Marino*, a cura di J.-M. SAUGET, in *Bibliotheca Sanctorum* VIII, Roma 1967, coll. 1165-1170.

(59) A. ACCONCIA LONGO, *Santi monaci italogreci alle origini del monastero di S. Elia di Carbone*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n. s. 49-50 (1995-1996), pp. 148-149.



del cenobio – nel quale spesso rimane confinata – vuole essere celebrazione, esaltandone il protagonista, che risplende con la sua virtù, la sua saggezza e il suo carisma taumaturgico in un'epoca di grave turbamento sociale ed economico.

Anche in queste *Vitae* – ovviamente di qualità letteraria e documentale assai varia – si incontrano elementi tipici propri del genere agiografico; vi è quasi immancabilmente presentato l'iter seguito regolarmente dal monaco nel suo cammino verso la perfezione, dal cenobio al romitorio e poi di nuovo al cenobio; ma gli sfondi delle narrazioni e i personaggi che le animano offrono spesso allo storico una serie di indicazioni utili per ricostruire gli ambienti, le mentalità, le vicende che caratterizzarono gli ultimi secoli della presenza bizantina in Italia e i primi tempi della dominazione normanna<sup>(60)</sup>.

La più antica fra tali *Vitae* è quella di sant'Elia da Enna, detto il Giovane per distinguerlo dall'antico profeta biblico Elia<sup>(61)</sup>. Essa fu scritta – nota l'editore moderno della *Vita*, Giuseppe Rossi Taibbi – fra il 930 e il 940, qualche decennio dopo la morte del santo, avvenuta nel 903<sup>(62)</sup>. L'autore, anonimo, fu certamente un monaco, probabilmente appartenente al cenobio che Elia aveva fondato in Calabria nella regione delle Saline, non lontano da Seminara, intorno all'884. La *Vita* appare opera di un dotto, delle cui molte letture si riconoscono gli echi in numerosi luoghi: egli ebbe familiari – oltre l'Antico e il Nuovo Testamento – la *Vita* di Antonio scritta da Atanasio di Alessandria, gli scritti di Teodoreto di Cirro, le *Vitae* dei monaci di Palestina composte da Cirillo di Scitopoli, gli scritti dei Padri – Basilio, Gregorio di Nazianzo, Giovanni Crisostomo –. La narrazione, pur accogliendo elementi storici, è nella prima parte – scrive Salvatore Pricoco – «un fantasioso romanzo agiografico»<sup>(63)</sup>; essa sembra un prodotto di transizione tra le opere degli agiografi italogreci dell'età precedente e la nuova agiografia monastica. Elia, nato ad Enna da genitori illustri e pii, a soli otto anni ottiene da Dio il dono della preveggenza. Una apparizione notturna gli annuncia che rag-

---

(60) Ancora importante, benché in qualche punto superata, l'opera di S. BORSARI, *Il monachesimo bizantino nella Sicilia e nell'Italia meridionale prenormanne*, Napoli 1963.

(61) *BHG e BHG Nov. Auct.* 580.

(62) G. ROSSI TAIBBI, *Vita di Sant'Elia il Giovane*, Palermo 1962 (Istit. Siciliano di Studi Bizantini e Neoellenici, Testi, 7), p. XVIII.

(63) PRICOCO, *Un esempio di agiografia regionale...* cit., p. 366; *ib.*, *Monaci e santi di Sicilia* cit., p. 285.



giungerà l'Africa prigioniero, che vi sarà servo, e condurrà alla fede molti in quella terra. I genitori, intimoriti, gli vietano di uscire dalla città; ma la profezia deve avverarsi. Un giorno che i genitori sono lontani da casa, alcuni coetanei vanno a trovare il fanciullo e lo convincono ad uscire dalla città con loro; tutti vengono catturati dai pirati Saraceni, e trascinati sulla loro nave. Elia cade in preda allo sconforto: ma in sogno gli appare un cavaliere biancovestito, che si rivela come Anania discepolo di Cristo, e gli predice che egli e tutti i suoi compagni saranno presto liberati. Anania, il battezzatore di Paolo, è in realtà, scrive l'agiografo, secondo l'etimologia, l'«offerta della grazia di Dio». La liberazione infatti non tarda, ad opera di un velocissima nave proveniente da Siracusa, che sopraffà i Saraceni e salva i prigionieri. Dopo tre anni una nuova rivelazione esorta il fanciullo a raggiungere l'Africa; ciò si realizza presto per una nuova incursione di Saraceni che ancora una volta catturano Elia, lo portano in Africa e lo vendono a un Cristiano, conciapelli di mestiere. Questi si affeziona ad Elia e lo mette a capo della sua casa. Ma il demonio, invidioso qual è del bene, cerca di ridurre in suo potere Elia con la nostalgia dei suoi familiari; risultato vano questo tentativo, fa sì che la moglie del padrone si invaghisca del giovane e lo tenti, come la moglie di Putifarre fece col casto Giuseppe. Come Giuseppe, Elia la respinge; come Giuseppe, viene calunniato dalla donna davanti al marito; come Giuseppe, è severamente punito e imprigionato, ma alla fine la sua innocenza trionfa, la donna è scacciata ed Elia è onorato. Riscattatosi, Elia medita di recarsi in Terra Santa; una nuova apparizione soprannaturale lo incoraggia a farlo e gli annuncia che d'ora in poi sarà dotato del potere di guarire ogni malattia e infermità. Ciò puntualmente si realizza: i miracoli operati da Elia inducono alcuni Saraceni a chiedere il battesimo. Accusato, processato, imprigionato, Elia, ancora una volta incoraggiato da una voce divina, è liberato in maniera soprannaturale. Può quindi raggiungere Gerusalemme, e qui ottenere la tonsura da Elia, il patriarca della Città Santa, ricevendo da lui anche il nome monastico. Comincia la vita consacrata di Elia, che lo condurrà, dopo una serie di pellegrinaggi ai luoghi santi della Palestina, dell'Egitto, della Siria, ad un nuovo approdo in Sicilia, ad una nuova peregrinazione verso la Grecia a causa dei vittoriosi attacchi dei Saraceni contro l'isola, e infine alla fondazione del cenobio calabrese. L'ultimo viaggio di Elia, ormai vecchio e sofferente, ha come meta Costantinopoli, su invito dell'imperatore Leone VI; ma il santo non riesce a raggiungere la città imperiale, perché si spegne a Tessalonica, dopo avere annunciato, con un'ennesima profezia, il saccheggio della città macedone da parte degli Arabi. Il



suo corpo, incorrotto, sarà trasportato dal discepolo Daniele in Calabria, nel cenobio delle Saline. A questo cenobio poi l'imperatore Leone VI avrebbe assegnato, narra l'agiografo, possedimenti e copiose rendite.

Secondo Guido Guidorizzi, nella prima parte della *Vita* di Elia il Giovane si lascia scorgere nitidamente una trama fiabesca riconducibile alle analisi di Vladimir Propp. «Dal punto di vista dei personaggi, egli scrive, abbiamo un eroe fanciullo, dotato di poteri straordinari (il dono della profezia), un antagonista invidioso (il demonio e in subordine la moglie del conciapelli), un aiutante meraviglioso (il cavaliere biancovestito)»... «Ma – come avverte Propp – ciò che più conta nella fiaba non sono tanto i personaggi quanto le funzioni che costituiscono l'intreccio. Ora, isolando le funzioni narrative di questa *Vita*, il rapporto con la trama fiabesca emerge con particolare evidenza; sul piano delle funzioni, si possono circoscrivere chiaramente i temi della missione da compiere (indicata nella profezia iniziale), del divieto (i genitori impediscono ad Elia di allontanarsi dalla città perché la profezia non si compia), dell'infrazione (per due volte Elia aggira il divieto), dell'allontanamento (la deportazione in Africa; l'iterazione di questo tema è un altro elemento tipico del racconto fiabesco), della prova... dell'intervento di un aiutante divino... della vittoria sull'antagonista... della realizzazione del compito iniziale... Tutto ciò è organizzato in un intreccio ben preciso ed organico, nel quale si esaurisce il racconto di un segmento di vita del protagonista: la sua vita 'laica', che lo predispone a quella monacale, dove Elia troverà il perfetto compimento della sua umanità»<sup>(64)</sup>.

La seconda parte della *Vita* di Elia da Enna ha, a differenza dalla prima, copiosi riferimenti storici. Il *Leitmotiv* che vi risuona è quello della minaccia degli Arabi; ad essa si riferiscono le ripetute profezie del santo, che si collocano in corrispondenza con precisi avvenimenti: la vittoria dei Bizantini nelle acque di Milazzo nell'agosto 880, la sconfitta da essi subita nell'estate dell'881, l'assalto saraceno contro Reggio del settembre 888, la conquista della città da parte dell'Ismaelita Bulambès, la conquista di Taormina del 1° agosto 902, infine il sacco di Tessalonica del 31 luglio 904. Il tema del carisma taumaturgico di Elia è ampiamente sfruttato: l'agiografo abbonda nella narrazione dei miracoli compiuti dal protagonista in vita e dopo la morte, e concludendo dichiara di aver

---

<sup>(64)</sup> G. GUIDORIZZI, *Motivi fiabeschi nell'agiografia bizantina*, in *Studi bizantini e neogreci. Atti del IV Congresso Nazionale di Studi bizantini, Lecce-Calimera aprile 1980*, a cura di P. L. LEONE, Galatina 1983, pp. 457-467, precisamente pp. 461-462.



narrato questi fatti «avendoli scelti fra molti; e infatti ve ne sono in verità molti altri»<sup>(65)</sup>.

Di un altro Elia ci è giunta la *Vita*: egli è noto come Elia lo Speleota dalla spelonca, posta nei pressi di Melicuccà in Calabria, dove il santo monaco raccolse la sua comunità<sup>(66)</sup>. Elia lo Speleota, nativo di Reggio, è più giovane di Elia da Enna: ma il suo biografo ebbe a propria disposizione informazioni molto più vaghe di quelle di cui poté usufruire – almeno per la seconda parte della sua agiografia – il biografo dell'altro Elia. Lo schema della *Vita* dello Speleota ha qualche affinità con quello del suo omonimo, benché i viaggi che riempiono la prima parte del racconto si svolgano in ambito più ridotto: nascita da pii e nobili genitori, vocazione ascetica, viaggio in Sicilia con un compagno che non persevera, pellegrinaggio a Roma, ritorno a Reggio e progressi nella virtù, sotto la guida di un sant'uomo di nome Arsenio, prima in una località non lontana dalla città, poi presso il paese di Armo; fuga dei due asceti dalla Calabria dopo aver previsto, per divina rivelazione, una imminente incursione dei Saraceni, loro approdo e soggiorno a Patrasso, ritorno ad Armo. Questa parte, arricchita dalla narrazione di numerosi prodigi e di varie peripezie, si conclude con la morte di Arsenio. Ma in essa merita attenzione quanto l'agiografo scrive sui rapporti di amicizia e di stima che legavano Arsenio e il suo discepolo con il celebre Elia da Enna. Questi anzi, sul punto di partire per Costantinopoli, avrebbe preannunciato a coloro che lo accompagnavano in lacrime che un altro Elia sarebbe giunto a guidarli sulla via della virtù, e raccomandato al discepolo Daniele di mandare a chiamare, dopo la sua morte, il discepolo di Arsenio, perché questi avrebbe potuto bene governare il suo gregge. Ciò infatti avviene: morti Elia da Enna ed Arsenio, Daniele manda a chiamare Elia da Reggio, e con lui si intrattiene, dopo averne messo alla prova la virtù; ma Elia preferisce poi allontanarsi per vivere altrove in solitudine. È a questo punto che egli si ritira in una spelonca nei pressi di Melicuccà, destinata a divenire presto il centro di una numerosa comunità.

Germaine da Costa Louillet ha osservato che le relazioni fra Elia + Arsenio ed Elia + Daniele citate in questo testo appaiono abbastanza sospette. L'agiografo – ella ritiene – avrà messo i due Elia in rapporto fra loro perché portavano lo stesso nome e vivevano nella stessa regione e nella stessa epoca, ma non doveva avere su di ciò informazioni preci-

---

<sup>(65)</sup> Ed. ROSSI TAIBBI cit., cap. 76 (pp. 120-121).

<sup>(66)</sup> BHG 581.



se<sup>(67)</sup>. Meglio però Salvatore Pricoco rileva che il collegamento istituito dall'autore della *Vita* dello Speleota fra i due santi e le due tradizioni monastiche è dovuto ad un consapevole proposito più che alla confusione ingenerata dall'omonimia<sup>(68)</sup>. Certo Elia da Enna è un termine di confronto cui il biografo di Elia lo Speleota fa spesso riferimento, e la stessa data della morte dello Speleota (11 settembre) è messa in relazione con il *dies natalis* di Elia da Enna (17 agosto), perché lo Speleota, dice la sua *Vita*, morì 25 giorni dopo esser andato a venerare il sepolcro del santo suo omonimo nel giorno della festa di lui.

Nella spelonca Elia passò il resto dell'esistenza, a capo di una comunità sempre più numerosa, operando prodigi di ogni genere. Tra l'altro predisse la morte violenta del patrizio Giovanni Byzalon, stratego di Calabria, ribellatosi all'imperatore. Numerosi sono anche i miracoli *post mortem* elencati alla fine. Il racconto termina con la richiesta di perdono da parte dell'agiografo per aver osato affrontare, nella sua ignoranza, un'impresa superiore alle sue forze, e con l'invocazione della protezione del santo sul suo gregge.

In effetti la *Vita* di Elia lo Speleota, pur nella copia dei fatti narrati, presenta pochi elementi riconducibili ad eventi storici precisi. Le date assolute che si possono collegare con alcuni episodi della *Vita* sono le seguenti: anno 888, vittoria navale dei Saraceni a Milazzo sulla flotta bizantina, e conseguente sacco di Reggio e di altri centri della Calabria meridionale (si collega con tale evento la fuga a Patrasso di Elia e del suo padre spirituale Arsenio); anno 903, morte di Elia da Enna (dopo questa data, secondo l'agiografo, Elia da Reggio sarà l'erede spirituale dell'altro Elia); anni 921/922 (morte violenta del patrizio Giovanni Byzalon, predetta da Elia). Le allusioni che si trovano qua e là a incursioni di Saraceni in Calabria non si possono datare precisamente, data la frequenza di tali eventi.

A un certo punto della narrazione, l'agiografo ricapitola la cronologia della *Vita* di Elia, indicando la durata delle varie fasi della sua esistenza. Queste indicazioni si rivelano però fittizie, perché sono ricalcate su quelle della *Vita* di sant'Eutimio composta da Cirillo di Scitopoli; ciò trova conferma dai molti altri luoghi della *Vita* del santo calabrese in cui

(<sup>67</sup>) da COSTA-LOUILLET, *Saints de Sicile et d'Italie méridionale ...* cit. (vedi sopra, nota 4), p. 117, nota 1.

(<sup>68</sup>) PRICOCO, *Un esempio di agiografia regionale...* cit., p. 374 e nota 112; ID., *Monaci e santi di Sicilia* cit., p. 293 e nota 96.



la *Vita Euthymii* è riprodotta parola per parola<sup>(69)</sup>. Si potrà dunque concludere che Elia è certamente un personaggio storico, nato a Reggio tra l'860 e l'870, fondatore del cenobio di Melicuccà, nella grotta ove ancora ne permane il culto, e quivi morto nel secolo X inoltrato; ma molte delle notizie riportate nella sua *Vita* sono di dubbia autenticità.

Un cospicuo gruppo di *Vitae* agiografiche ha come protagonisti monaci siciliani del secolo X che iniziarono il loro cammino ascetico nel monastero di Agira intitolato a S. Filippo, e poi, varcato lo stretto di Messina, emigrarono in Calabria<sup>(70)</sup>. La causa della loro partenza è regolarmente attribuita alle incursioni dei Saraceni e alla conseguente carestia.

Le sole *Vitae* di questo gruppo che ci siano pervenute nella loro originaria redazione in lingua greca sono le due composte da Oreste, patriarca di Gerusalemme, per i membri di una famiglia siciliana vissuti nel X secolo: uno degli scritti illustra le vicende del capofamiglia, Cristoforo da Collesano, e di uno dei suoi figli, Macario<sup>(71)</sup>; l'altro è dedicato specialmente alla biografia dell'altro figlio di Cristoforo, Saba, il rappresentante più illustre della famiglia<sup>(72)</sup>. Oreste, patriarca di Gerusalemme dal 986, morì a Costantinopoli nel 1005 – vi si era recato qualche anno prima per negoziare una pace durevole tra il califfo al-Hakim e i Bizantini<sup>(73)</sup> –, ma dovette conoscere personalmente i monaci italogreci di cui scrisse le *Vitae*, e fu a sua volta ben noto nell'ambiente calabrese, se il suo nome è citato tra quello dei patriarchi defunti in un rotolo liturgico greco oggi a Messina, il ms. S. Salv. 177 della Biblioteca Universitaria di Messina, copiato nella regione di Rossano Calabro poco dopo la sua morte<sup>(74)</sup>.

(<sup>69</sup>) Questo aspetto della *Vita* di Elia lo Speleota è stato messo in evidenza da E. FOLLIERI, *La Vita di san Fantino il Giovane. Introduzione, testo greco, traduzione, commentario e indici*, Bruxelles 1993 (Subsidia hagiographica 77), pp. 104-112.

(<sup>70</sup>) Si vedano: C. PASINI, *Vita di s. Filippo d'Agira attribuita al monaco Eusebio*, Roma 1981 (Orientalia Christiana Analecta 214), pp. 14-17; PRICOCO, *Un esempio di agiografia regionale...* cit., pp. 372-373; *ib.*, *Monaci e santi di Sicilia* cit., p. 290-292.

(<sup>71</sup>) BHG 312.

(<sup>72</sup>) BHG 1611.

(<sup>73</sup>) Cf. V. von FALKENHAUSEN, *La Vita di s. Nilo come fonte storica per la Calabria bizantina*, in *Atti del Congresso internazionale su s. Nilo di Rossano*, Rossano-Grottaferrata 1989, pp. 271-305, precisamente pp. 294-295.

(<sup>74</sup>) Cf. A. JACOB, *La date, la patrie et le modèle d'un rouleau italo-grec*, in *Helikon* 22-27 (1982-1987), pp. 109-125, specialmente pp. 115-121.



Secondo quanto narra Oreste nella *Vita* di Cristoforo e Macario, Cristoforo, chiamato da una visione alla vita monastica, fu tonsurato nel cenobio di Agira. Dopo un certo periodo di tirocinio, l'egumeno di S. Filippo, Niceforo, gli prescrisse di trasferirsi nella vicina chiesa dell'arcangelo Michele, a Ctisma, per dedicarsi alla vita eremitica. Là Cristoforo fu raggiunto dai figli Saba e Macario, aspiranti a seguire l'esempio del padre, e dalla moglie Kalì, che fondò un monastero femminile. Uomini e donne accorsero presso di loro per seguirne l'esempio. Ma la gravissima carestia provocata dai saccheggi compiuti dai Saraceni nell'intera Sicilia costringe Cristoforo e i suoi a lasciare la terra natale e a rifugiarsi in Calabria, dove raggiungono, nella zona al confine con la Lucania, la regione del Mercurio, costellata di monasteri e di romitori, vi erigono una chiesa dedicata all'arcangelo Michele, e raccolgono accanto ad essa una comunità monastica. Cristoforo affida l'egumenato a Saba, per potersi recare, realizzando un suo ardente desiderio, in pellegrinaggio a Roma; durante il viaggio, una violenta tempesta coglie la nave dei pellegrini, ma al canto di un inno alla Θεοτόκος intonato da Cristoforo il mare si calma prodigiosamente<sup>(75)</sup>. Una incursione di Saraceni in Calabria spinge parte dei monaci, e con essi Cristoforo e i suoi, ancora più a nord, nel Latiniano, il territorio attraversato dal fiume Sinni. Qui Cristoforo, in avanzata vecchiaia, muore, e poco dopo muore anche la moglie Kalì. Saba gli succede nella guida dei monasteri del Mercurio, del Latiniano e di Lagonegro; poi si trasferisce a Roma e qui muore, come racconta più ampiamente la sua *Vita*. Prende allora la direzione delle comunità monastiche già affidate a Saba suo fratello Macario, monaco di somma virtù. Egli morì, scrive Oreste, dieci anni dopo la morte di Saba. Era, si conviene in genere, l'anno 1000.

Rilevanza maggiore ha la personalità del monaco Saba, al quale Oreste ha giustamente dedicato un specifica narrazione. I suoi primi anni si svolgono all'ombra del padre Cristoforo, che Saba segue nella scelta monastica; ma ben presto gli viene affidata la direzione delle comunità che si vanno formando intorno a lui e al padre, prima in Sicilia, poi in Calabria, al Mercurio, al Latiniano. Come il padre, Saba compie il pellegrinaggio a Roma, un episodio che Oreste narra con molti particolari, per sottolinearne il carattere spirituale e insieme provvidenziale, dall'incontro col monaco proveniente dalle regioni di Oriente che a Saba si ac-

---

<sup>(75)</sup> Su questo episodio cf. E. FOLLIERI, *La Salve Regina in greco*, in *Classica et Mediaevalia: Studies in Honor of Joseph Szövérfy*, Washington and Leyden 1986 (Medieval Classics: Texts and Studies 20), pp. 57-66, precisamente pp. 57-58.



compagna, alla visione degli apostoli Pietro e Paolo che accanto a Saba presiedono al governo della nave, alla guarigione per mano di Saba di un ossesso nel tempio del martire romano Pancrazio ad Albano nei pressi di Roma. La fama di taumaturgo che circondò Saba è illustrata da Oreste con numerosi esempi: profezie, guarigioni di corpi e di anime, dominio sulla natura, moltiplicazione di cibi, resurrezione di morti, fatti che spesso sono corredati da indicazioni precise di luoghi e di persone.

A Saba da Collesano furono affidate anche delicate missioni diplomatiche. Romano, catepano d'Italia e di Calabria, lo inviò a Roma presso Ottone II, re di Germania e imperatore d'Occidente, che si preparava ad attaccare i possedimenti bizantini – il fatto si colloca nella prima metà del 981 – con l'incarico di indurlo alla pace. Ma l'ambasceria non giunse a buon fine, perché una nuova sanguinosa scorreria dei Saraceni in Calabria convinse Ottone a muovere con il suo esercito verso la Longobardia. Più tardi, rifugiatosi Saba con i suoi monaci, sempre a causa dei Saraceni, nel principato salernitano, fu il principe di Salerno che lo inviò a Roma presso il sovrano sassone – era ora questi Ottone III, figlio del precedente – per ottenere il riscatto di suo figlio, ostaggio presso Ottone da tempo. La missione ebbe pieno successo, e ciò indusse un patri-zio amalfitano a supplicare Saba perché ripetesse la medesima richiesta al sovrano per il proprio figliolo<sup>(76)</sup>. Saba acconsentì, e mentre si accingeva a partire, una visione gli rivelò che, dopo aver ottenuto la liberazione del fanciullo, in Roma avrebbe terminato la propria vita. E così avvenne: Saba morì a Roma, nel monastero di San Cesario, il 6 febbraio del 990.

Gli scritti di Oreste, e specialmente la *Vita* di Saba, sono fra le agiografie italogreche più interessanti. Il contenuto rivela in più luoghi il testimone oculare, la forma è raffinata. Purtroppo non ne abbiamo ancora una buona edizione critica.

Delle *Vitae* di tre santi provenienti dal monastero di Agira, e poi come Cristoforo e i suoi passati nell'Italia continentale, possediamo solo le versioni in latino: sono Leone-Luca da Corleone<sup>(77)</sup>, Luca di Armen-to<sup>(78)</sup>, Vitale da Castronuovo<sup>(79)</sup>. Leone, nato a Corleone in Sicilia, rimasto orfano dei genitori chiede di vestire l'abito monastico ad Agira, ma

---

(76) È probabile, come mi comunica Filippo Burgarella, che queste due ultime missioni siano lo sdoppiamento di un'unica vicenda.

(77) *BHL* 4842.

(78) *BHL* 4978.

(79) *BHL* 8697.



un santo monaco gli consiglia, prevedendo le future scorrerie dei Saraceni, di passare in Calabria. Dopo aver compiuto un pellegrinaggio a Roma, Leone si presenta a un piccolo cenobio sul monte Mula, nella Calabria settentrionale, e qui è consacrato monaco dall'egumeno Cristoforo col nome di Luca. Luca e Cristoforo fondano quindi un monastero nella regione del Mercurio, e successivamente un altro a Vena, tra le montagne di Mormanno, nella diocesi di Cassano. Qui, morto Cristoforo, Leone-Luca diviene egumeno, vivendo santamente ed operando prodigi. La *Vita* non offre per Leone-Luca nessuna indicazione cronologica: la datazione più verosimile pare il secolo X.

Luca, detto di Armento dal monastero che egli fondò e diresse nell'ultima parte della sua vita, era nato a Demenna in Sicilia; nonostante l'opposizione dei genitori, volle vestire l'abito monastico, ed entrò – come tanti suoi contemporanei – nel monastero di S. Filippo d'Agira. Di qui passò nella Calabria meridionale, attirato dalla fama di santità che circondava Elia lo Speleota, ma poi, prevedendo una prossima invasione dei Saraceni, si trasferì a Noa, ai confini tra la Calabria e la Lucania, e successivamente in un luogo solitario, sulle rive del fiume Agri. Al monastero di San Giuliano, che egli vi restaura, affluiscono numerosi discepoli ed accorrono malati e questuanti, che Luca guarisce e beneficia. Ma una nuova calamità minaccia la regione: la spedizione di Ottone I, della primavera del 969, contro i domini bizantini dell'Italia meridionale. Luca e i suoi discepoli scelgono come rifugio un'altra località, posta in una posizione facilmente difendibile: sarà questo il monastero di Armento, dove il santo passerà gli ultimi anni della sua vita, operando prodigi e fondando o restaurando chiese e monasteri. In occasione di un'ennesima incursione di Saraceni non esiterà a porsi a capo di un gruppo di monaci, scelti fra i più robusti, per attaccare e sconfiggere i razziatori, con una vera e propria battaglia: episodio questo del tutto inconsueto nelle agiografie monastiche. Luca si spegne santamente il 13 ottobre 984; alla sua morte è presente Saba da Collesano, che gli dà sepoltura, narra l'agiografo, con le proprie mani e con grandi onori<sup>(80)</sup>.

Vitale da Castronuovo era dotto, scrive il suo biografo, nelle scienze sacre e profane. Vestito l'abito monastico a S. Filippo d'Agira, vi rimase cinque anni, e poi iniziò una vita errabonda. Compiuto il tradizionale

---

<sup>(80)</sup> Su Luca di Armento si veda quanto scrive A. ACCONCIA LONGO, *Santi monaci italogreci alle origini del monastero di S. Elia di Carbone* cit. (vedi sopra nota 59), pp. 132-138, dimostrando l'impossibilità di identificarlo col fondatore del monastero dei SS. Elia e Anastasio di Carbone.



pellegrinaggio a Roma, si stabilì in Calabria, presso la città di Santa Severina. Dopo due anni tornò in Sicilia, in un monastero dell'Etna, posto di fronte al monastero di S. Filippo dove si era fatto monaco; emigrò poi nuovamente in Calabria, passando di luogo in luogo: Cassano, Petra Roseti, S. Chirico Raparo, il monte San Giuliano sono le tappe di questo suo incessante migrare. Passò quindi al monastero di S. Elia di Missanello; di là si ritirò in una grotta posta in una valle tra i monti di Turri e d'Armento, e qui ricevette la visita di san Luca d'Armento, che risiedeva non lontano, ed ebbe modo di constatare la santità del suo ospite. Dalla sua vita eremitica lo trassero per breve tempo due monaci, che lo condussero con loro a Bari a incontrare il catepano Basilio. È questo il solo appiglio cronologico nella *Vita* di Vitale, ma nemmeno esso fornisce un'indicazione sicura, giacché i catepani di Bari di nome Basilio oggi noti per un'epoca compatibile con la biografia di Vitale sono due, Basilio Mesardonites (1010-1016) e Basilio Boioannes (1017-1028). Tornato alla sua grotta, e scoperta nei pressi una diruta chiesetta dedicata ai santi Adriano e Natalia, la ricostruì e vi riunì dei monaci, fondando così un monastero. Allontanatosi anche di lì, si recò prima nei dintorni di Turri, e poi ancora più a nord, nei dintorni di Rapolla, in un luogo silvestre e montagnoso, dove i suoi monaci lo raggiunsero e dove morì e fu sepolto.

Anche Vitale possiede il carisma dei miracoli e il dono della profezia; esercita inoltre una severissima ascesi, passando tutte le notti immerso nell'acqua. Da notare inoltre come siano ricorrenti in queste *Vitae* i rapporti tra l'uno e l'altro santo: Saba da Collesano è presente alla morte di Luca d'Armento, Luca d'Armento fa visita a Vitale e ne constata la santità. Sono relazioni che gli agiografi sottolineano, o forse istituiscono, come nel caso dei due Elia, per corroborare, con una testimonianza autorevole, la santità del protagonista delle loro narrazioni<sup>(81)</sup>.

Una osservazione analoga si può formulare per la *Vita* di Nicodemo di Cellarana, una breve agiografia che l'autore – un non meglio noto monaco Nilo – dichiara di aver composto su richiesta di alcuni confratelli<sup>(82)</sup>. La trama della *Vita* di Nicodemo è semplicissima: nato nel villaggio calabrese di Sigrò presso Palmi, nel territorio delle Saline, Nicodemo entrò nella vita monastica in un cenobio dedicato a san Fantino il Vecchio – sito verosimilmente a Tauriana – sottoponendosi alla guida di un santo monaco di provetta virtù. Dopo molti anni, sospinto da un'in-

(<sup>81</sup>) Si veda ancora lo studio di A. ACCONCIA LONGO citato nella nota precedente, pp. 140-145.

(<sup>82</sup>) *BHG* e *BHG Nov. Auct.* 2305.



cursione di Saraceni, Nicodemo lasciò il cenobio e scelse la vita eremitica sul monte Cellarana, presso Mammola; dopo averne scacciato i demoni, vi eresse un oratorio dedicato a san Michele. La fama del santo attirò discepoli e una folla di devoti, che chiedevano il suo soccorso in ogni tipo di necessità. Nel séguito della narrazione è un susseguirsi di prodigi: guarigioni di ossessi, punizione di peccatori impenitenti, dominio sugli animali, liberazione di prigionieri; fin nella morte Nicodemo rivelò il suo carisma taumaturgico, poiché il suo volto rimase immutato e risplendette di luce soprannaturale. Ora, nella *Vita* di Nicodemo si citano sia Elia da Enna sia Elia lo Speleota: nella sua umiltà, un paio di volte Nicodemo esorta, senza essere però ascoltato, chi gli chiede la liberazione dalla possessione diabolica a rivolgersi ai due santi taumaturghi; una volta poi, recatosi nel monastero dello Speleota per pregare, vi trova un indemoniato che si trova là da tempo senza ottenere beneficio alcuno. In tutti questi casi l'intervento di Nicodemo è decisivo. Augusta Acconcia Longo osserva in proposito che episodi del genere indicano una certa rivalità «taumaturgica» tra il monastero di Cellarana e i certamente più famosi monasteri delle Saline e di Melicuccà<sup>(83)</sup>.

Una personalità di primissimo piano tra i santi dell'Italia greca è quella di Nilo da Rossano, fondatore, alla vigilia della morte (avvenuta il 25 settembre 1004), del monastero di Grottaferrata alle porte di Roma – il solo tra i monasteri greci d'Italia ancora oggi esistente –. Questo personaggio eccezionale ha avuto in sorte un biografo altrettanto eccezionale, così che la *Vita* di Nilo (Nilo il Giovane nel titolo dell'opera, per distinguerlo dall'antico Nilo di Ancira) è giustamente considerata il capolavoro dell'agiografia italogreca<sup>(84)</sup>. Composta nel cenobio di Grottaferrata qualche anno dopo la morte del protagonista, da un discepolo del santo che una tradizione criptense vorrebbe identificare, senza sufficiente fondamento, con Bartolomeo, terzo egumeno dello stesso monastero<sup>(85)</sup>, la *Vita* di Nilo emerge tra le altre agiografie italogreche per ricchezza e attendibilità di notizie e per qualità letteraria.

(83) A. ACCONCIA LONGO, *Santi greci della Calabria meridionale* cit. (vedi sopra, nota 25), p. 224.

(84) *BHG* e *BHG Nov. Auct.* 1370.

(85) Sulla data di composizione e sull'autore della *Vita Nili* si veda J.-M. SANSTERRE, *Les coryphées des apôtres, Rome et la Papauté dans les Vies des saints Nil et Barthélemy de Grottaferrata*, in *Byzantion* 55 (1985), pp. 516-543, specialmente pp. 517-520. La tradizione che considera autore della *Vita* Bartolomeo, già combattuta dal bollandista F. HALKIN (cf. interventi citati presso Sansterre, *art. cit.*, p. 518, nota 6) è stata oggi ulteriormente invalidata dal confronto tra la lingua



La vicenda personale di Nilo si ricostruisce con relativa precisione attraverso le indicazioni della *Vita* e i riferimenti a personaggi ed eventi storici di cui essa abbonda<sup>(86)</sup>. Nilo, che morirà novantacinquenne, nacque a Rossano – una delle più importanti città della Calabria bizantina – nel 910 circa. Dotato di brillante intelligenza e di vivaci interessi culturali, si distinse presto tra i suoi concittadini; e non sono queste sole espressioni retoriche, perché le doti di osservazione psicologica e le capacità organizzative di Nilo emergono nel prosieguo della narrazione. Contratto matrimonio con la più bella tra le fanciulle di Rossano, ne ebbe una figlia. Ma sui trent'anni, colpito da una grave malattia, sentì nascere in sé la vocazione monastica: lasciò la famiglia – come il diritto canonico bizantino gli consentiva –, lasciò la città natale e, con la guida di un monaco, si diresse verso la regione del Mercurio, ai confini tra Calabria e Lucania, celebre per i suoi romitori e i suoi monasteri. Accolto benevolmente dagli egumeni del luogo, non poté tuttavia ricevere da loro l'abito monastico, perché giunse ai monasteri del Mercurio un minaccioso veto da parte del governatore bizantino. Per questo Nilo si diresse oltre il confine del tema bizantino di Calabria, nel principato di Salerno, e fu consacrato monaco nel monastero di San Nazario. Passati solo 40 giorni a San Nazario, Nilo tornò tra i padri del Mercurio, fra i quali si legò con particolare affetto al dotto e saggio Fantino. Dopo una prima esperienza cenobitica, Nilo passa alla vita eremitica, trasferendosi in una grotta posta alla sommità di un dirupo: qui vive in ascesi severissima, resistendo valorosamente agli assalti del demonio che lo insidia nello spirito e nel corpo. Fantino, che è sempre pronto, dal suo monastero, a offrirgli aiuto e consiglio, a un certo momento cade in preda a un'esaltazione di spirito, lascia il cenobio e prende ad aggirarsi in luoghi deserti profondendosi in lamenti. Raggiunto una volta da Nilo, gli annuncia che si accinge a lasciare il Mercurio, verso una terra del Nord, e là finirà i suoi giorni. Fantino così scompare dalla *Vita* di Nilo, e nulla più ne dice l'agiografo: sappiamo però da una *Vita* di Fantino, compo-

---

della *Vita* e quella degli inni sicuramente autentici di Bartolomeo: cf. E. FOLLIERI, *L'autore della Vita di san Nilo da Rossano*, comunicazione presentata al Convegno *L'abbazia di Grottaferrata: una millenaria presenza bizantina nel Lazio* (in corso di stampa negli Atti).

(86) Fondamentale per la valutazione di questi elementi della *Vita* lo studio di V. VON FALKENHAUSEN, *La Vita di san Nilo come fonte storica*, citato sopra a nota 73.



sta a Tessalonica alla fine del secolo X<sup>(87)</sup>, che Fantino si trasferì dalla Calabria nella città macedone, vi visse santamente e vi morì intorno al 974.

Le ripetute incursioni arabe convincono Nilo a lasciare la grotta del Mercurio intorno all'anno 952 e a ritirarsi verso Sud, in un suo possedimento non lontano da Rossano, dove sorgeva un oratorio dedicato a sant'Adriano. Si riuniscono intorno a lui numerosi aspiranti alla vita monastica, e si forma così a poco a poco un cenobio. Nilo accetta questa situazione a malincuore, amante com'è della solitudine: non consente però mai ad essere il superiore della comunità, rimanendone tuttavia il padre spirituale. Il soggiorno a Sant'Adriano si prolunga fin verso l'anno 978, quando una nuova più grave incursione dei Saraceni induce Nilo a lasciare, con tutta la sua comunità, la Calabria, e a cercare rifugio nei principati longobardi. Nel 980 circa il santo giunge a Capua, dove lo accoglie con grandi onori il principe Pandolfo I; morto questi nel 981, i signori di Capua chiedono all'abate di Montecassino, Aligerno, di assegnare a Nilo una delle dipendenze del celebre cenobio di San Benedetto. Nilo si trasferisce così con i suoi nel monastero di S. Michele Arcangelo a Valleluce, e vi rimane circa quindici anni, finché, preoccupato per il rilassamento spirituale dei suoi monaci e disgustato della condotta del nuovo abate cassinese Mansone, succeduto al pio Aligerno, decide di lasciare Valleluce e scegliere una sede più consona alla povertà monastica. Questa sarà una località arida e inospitale nei pressi di Gaeta, Serperi. Infine, per sfuggire agli onori che il duca di Gaeta vuole tributargli, Nilo parte anche da Serperi. L'ultima sua tappa è il piccolo monastero di Sant'Agata, un cenobio greco sito nei domini del conte di Tuscolo, Gregorio, a dodici miglia da Roma. Gregorio accorre ai piedi di Nilo, mettendo a sua disposizione tutto ciò che possiede: ma il santo gli chiede solo una piccola porzione del suo dominio, perché i suoi monaci possano edificarvi un cenobio. Gregorio acconsente: sul terreno donato da lui, a tre miglia da Sant'Agata, si insedia in maniera precaria, tra i ruderi di una grande villa romana, parte della comunità di Nilo. Nilo intanto è giunto al suo ultimo giorno: al vespro con cui si apre la festa di s. Giovanni Evangelista (25 settembre) dell'anno 1004 egli muore a Sant'Agata, circondato da un piccolo gruppo dei suoi monaci, tra cui l'egumeno in carica, Paolo; l'indomani le sue spoglie sono trasportate là dove si è

---

(87) *BHG Nov. Auct.* 2366z (si veda l'edizione citata sopra, a nota 69).



stabilito il grosso della comunità, e dove a poco a poco sorgeranno il monastero e la chiesa di S. Maria di Grottaferrata.

Questo sia pur lungo riassunto non dà che una pallida idea della trama variegata su cui è ordita la *Vita* di Nilo: decine e decine sono i personaggi che la animano, alcuni ben noti da altre fonti, altri sconosciuti, e non sono questi i meno interessanti. Tra i primi, ad esempio, il medico ebreo Donnolo, i cui rimedi Nilo rifiuta, dichiarando, con una punta polemica, che il suo unico medico è il Dio dei cristiani, Gesù Cristo; fra i secondi Stefano, il discepolo più caro di Nilo, un giovane buono ma rozzo, che Nilo educa con fatica, ricorrendo anche alle maniere forti, senza che Stefano se ne risenta. L'abilità del narratore nel presentare personaggi e nel descrivere episodi è straordinaria: ne è un esempio il racconto di una scorreria araba durante il periodo in cui Nilo vive solitario al Mercurio. Stefano è lontano, al sicuro nel vicino borgo fortificato; Nilo dall'alto della sua spelonca vede nella valle avvicinarsi i Saraceni, annunciati da una nuvola di polvere. Si allontana dalla sua grotta, e nella notte sente il calpestio di un cavallo – o è il demonio? – ora lontano ora vicino. Al mattino scende alla grotta, e la trova saccheggiata: i Saraceni hanno portato via perfino una povera tonaca di Nilo, dopo averla riempita delle pere selvatiche sparse al suolo: misero bottino per gente ancora più misera! Ma di Stefano nessuna traccia, nemmeno nel monastero di Fantino, anch'esso saccheggiato e deserto. Nilo allora, convinto che Stefano sia stato catturato dai Saraceni, decide di darsi prigioniero anche lui: si siede in mezzo alla strada maestra, e attende gli eventi. Infatti da lontano appare un drappello di Saraceni a cavallo. Nilo si alza in piedi, e fattosi il segno della Croce, attende che si avvicinino. Ma quelli, riconosciutolo da lungi, smontati da cavallo proseguono a piedi, e giuntigli vicino gli si prostrano innanzi; allora Nilo li riconosce a sua volta: sono abitanti del borgo che, travestiti da Saraceni, perlustrano la regione. Il colpo di scena è di indubitabile effetto.

Ciò che si nota nella *Vita* di Nilo è la rarità di fatti prodigiosi. Nilo ha sì, il carisma della profezia e della chiaroveggenza, ma non gli sono attribuiti i miracoli così frequenti nelle agiografie bizantine. La svalutazione del miracolo come testimonianza di santità è esplicitamente enunciata dall'agiografo: verso l'inizio della sua opera egli scrive: «Poiché delle sue molte gesta poche bisogna ricordare... queste ci proponiamo di narrare...: gesta che non presentano grandissimi miracoli o prodigi, all'udire i quali rimangono colpiti gli spiriti incolti o i miscredenti, ma fatiche infinite e travagli, quelli di cui so che si vantava l'apostolo Pao-



lo»<sup>(88)</sup>; verso la fine della narrazione l'autore ripropone il medesimo pensiero, sottolineando insieme la validità della propria testimonianza: «Noi, che senza nostro merito, abbiamo mangiato e bevuto con lui, siamo persuasi e sicuri – e lo attestiamo davanti a Dio e agli angeli – che il beato Nilo è santo, come uno dei Padri teofori, ed è superiore a tutti gli uomini di questa generazione, abbia fatto miracoli o no. Eppure questa è la domanda che ci rivolge la maggior parte degli uomini sciocchi, i quali non fanno alcun conto della vita degli uomini santi... Invece ciò che maggiormente si esige è la vita santa: la copia dei miracoli e il potere di compierli sono apprezzabili se risplendono con una vita santa; ma sono da disprezzare, se ad essa non si accompagnano»<sup>(89)</sup>.

La *Vita* di Nilo non vuol essere soltanto una narrazione storica: essa ha insieme il carattere di una catechesi, e di una catechesi destinata ai monaci del cenobio di Grottaferrata, ai quali la veste linguistica la riservava in un modo speciale, collocati com'erano in un contesto umano alloglotto<sup>(90)</sup>. Essi dovevano trarne l'esortazione ad esercitare tutte le virtù di cui Nilo offriva loro l'esempio: la rinuncia ad ogni bene e ad ogni affetto terreno, l'amore della povertà, la fedeltà alla vocazione, la perseveranza nella preghiera, l'astinenza dal cibo, la resistenza agli assalti del demonio, la pazienza nelle sofferenze, l'umiltà, il perdono, la mitezza, la laboriosità.

Questo ricco contenuto narrativo e spirituale è presentato in una veste linguistica raffinata, che si vale di un lessico ricchissimo e di una sapiente euritmia nella struttura delle frasi. Un'opera dunque molto pregevole anche dal punto di vista puramente letterario.

Il nome di Bartolomeo, terzo egumeno della badia di Grottaferrata († 1050 ca.), è illustrato dai numerosi inni liturgici di cui fu autore; ma la sua *Vita*, composta da un monaco della badia criptense che è stato identificato – su argomenti piuttosto labili – con Luca, sesto egumeno di Grottaferrata (dal 1060 al 1072), è opera mediocre, di scarsa originalità e di attendibilità incerta<sup>(91)</sup>. La patria di Bartolomeo vi è indicata genericamente (la 'terra di Calabria'), sono assenti riferimenti cronologici e collegamenti con fatti o personaggi storici precisi. Vi si dice solo che

<sup>(88)</sup> *Vita Nili*, ed. G. GIOVANELLI, Badia di Grottaferrata 1972, cap. 14, p. 62.

<sup>(89)</sup> *Vita Nili*, ed. cit., cap. 95, p. 131.

<sup>(90)</sup> Si veda il bel saggio di F. LUZZATI LAGANA, *Catechesi e spiritualità nella Vita di s. Nilo di Rossano: donne, ebrei e «santa follia»*, in *Quaderni storici* 93 n. s. (1996), pp. 709-737.

<sup>(91)</sup> *BHG e BHG Nov. Auct.* 233.



Bartolomeo, educato da fanciullo in un monastero, entrò nella comunità di Nilo durante la permanenza del santo in Valleluce. Morto Nilo, Bartolomeo fu il terzo egumeno di Grottaferrata, e si dedicò con grande fervore alla costruzione della chiesa dedicata alla Madre di Dio. Qui il narratore inserisce il racconto di un miracolo operato non da Bartolomeo, ma da un membro della sua comunità («quale era il Beato, tali erano anche i suoi sudditi»): l'arresto prodigioso di una colonna che stava per travolgere il monaco, e si ferma a un suo comando. A questo prodigio ne seguono altri: visioni, interventi sulla natura e sulle cattive intenzioni degli uomini. A Bartolomeo è anche attribuita la conversione del papa Benedetto IX. Dopo la morte di Bartolomeo, alcuni eventi prodigiosi – voci misteriose, visioni ultraterrene – segnalano la gloria celeste del santo.

Vari luoghi di questa *Vita* ricalcano episodi della tradizione agiografica italogreca (liberazione di ostaggi, come nella *Vita* di Saba, furto di un cavallo come nella *Vita* di Nilo); ci si è chiesti anche se si debba dar credito alla notizia secondo cui Bartolomeo sarebbe entrato nella comunità niliana durante la vita di Nilo, a Valleluce, o se questo non sia uno dei tanti espedienti usati dagli agiografi italogreci per collegare strettamente il protagonista della loro opera con un altro santo illustre<sup>(92)</sup>.

Nuovi particolari sulla biografia di Bartolomeo si leggono nell'encomio composto dal monaco Giovanni Rossanese in occasione della traslazione della reliquia del capo del santo in un reliquiario d'argento (11 novembre 1229)<sup>(93)</sup>: qui a Bartolomeo si attribuisce come patria Rossano – e ciò dà occasione al Rossanese di tessere le lodi di quella che era anche la sua città natale –; si indica con precisione il cenobio in cui Bartolomeo giovinetto cominciò la sua vita monastica, quello di Giovanni Calibita presso Rossano: notizie tutte che appaiono autoschediastiche, ispirate al Rossanese dal desiderio di glorificare la sua Rossano come patria non solo di san Nilo, ma anche di san Bartolomeo.

Ancor meno ricca di concretezza è la letteratura agiografica relativa a san Filareto il Giovane, rappresentata da una *Vita* composta da un monaco di nome Nilo, che si è cercato di identificare, a mio giudizio senza successo, con alcuni omonimi, quale l'autore della *Vita* di san Nicodemo

---

(<sup>92</sup>) Cf. A. ACCONCIA LONGO, *Il canone di Bartolomeo per la consacrazione della chiesa di S. Maria a Grottaferrata*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n. s. 47 (1993), pp. 133-163, precisamente p. 137.

(<sup>93</sup>) *BHG* e *BHG Nov. Auct.* 233b.



o Nilo Doxapatres, il teologo greco antilantino di età normanna<sup>(94)</sup>. In questo scritto si legge che Filareto, nato in Sicilia da una famiglia contadina, diciottenne al tempo della vittoriosa campagna del generale bizantino Maniace (1038-1040) che strappò temporaneamente agli Arabi buona parte della Sicilia orientale, passò subito dopo in Calabria con i suoi genitori. Stabilitosi con essi nel villaggio di Sinopoli, nella Calabria meridionale, dove insieme al padre si dedicò al lavoro dei campi, sentì sempre più potente la vocazione alla vita monastica, e ottenuto il permesso dei genitori, entrò, venticinquenne, nel monastero intitolato ad Elia il Giovane. Accolto benevolmente dall'egumeno Oreste e ricevuta per il tempo dovuto l'istruzione necessaria, venne annoverato tra i monaci, e incaricato di umili uffici: fu prima mandriano, poi ortolano. Nell'orto si costruì una capanna, e qui dimorò a tutti nascosto, recandosi al monastero solo per partecipare alla liturgia domenicale e dal monastero ricevendo la sua razione di pane. Ammalatosi, fu trasportato dai confratelli nel monastero; qui morì subito dopo, all'età di 56 anni, e fu deposto in un sepolcro. Passati due anni, una luce soprannaturale apparve sulla sua tomba, ma i monaci, meravigliati, non ne compresero il significato, fino a che la santità di Filareto non fu rivelata da una donna cieca che, recatasi a pregare sul sepolcro di Elia senza ottener guarigione, non ebbe dallo stesso Elia, apparso, l'invito a chiedere la grazia sul sepolcro di san Filareto. Nessuno però sapeva nulla di un san Filareto, e la donna cieca era alla disperazione; finalmente un monaco si ricordò delle luci viste sulla tomba, e si comprese che il santo era Filareto l'ortolano. La donna riacquistò la vista, e dopo di lei molti altri, accorsi alla tomba, ottennero la guarigione. Filareto, sconosciuto in vita, divenne così celebre dopo morte come taumaturgo.

Tutti questi particolari biografici sono come soffocati da una ridondante fioritura retorica. L'agiografo sa chiaramente ben poco dell'oscuro monaco Filareto, divenuto famoso solo *post mortem*, tanto che il monastero di Elia il Giovane alle Saline si chiamerà poi il monastero di Elia e Filareto. Si è voluto collocare esattamente la vita di Filareto tra il 1020 e il 1076, collegando il riferimento alla campagna di Maniace in Sicilia, iniziata nel 1038 (l'unico evento storico citato, con molti particolari, in questa agiografia), con i 18 anni di Filareto al momento del passag-

<sup>(94)</sup> BHG 1513. Si veda S. CARUSO, *Sull'autore del Bios di s. Filareto il Giovane: Nilo Doxapatres?*, in *Επετηρίς τῆς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν* 44 (1979-1980), pp. 293-304.



gio in Calabria<sup>(95)</sup>. In realtà il numero 18 è un numero mistico assai frequente nelle agiografie, perché le lettere greche che lo esprimono (*iota* ed *eta*) corrispondono alle prime due lettere del nome greco di Gesù (Ἰησοῦς), e sarà meglio evitare ogni puntualizzazione cronologica, assegnando Filareto genericamente al secolo XI. Un altro segnale molto frequente della santità di un defunto sono le luci che appaiono sulla tomba, un fatto che consiste – come è noto – nel comune fenomeno del fuoco fatuo. È interessante constatare ancora una volta il tema, per così dire, della superiorità taumaturgica di un santo (qui Filareto) sull'altro (Elia il Giovane), che abbiamo già incontrato nella *Vita* di Nicodemo. Qui Elia il Giovane interviene per conferire, in un certo senso, un avallo alla santità dello sconosciuto monaco ortolano, e per promuoverne l'associazione al proprio nome nell'intitolatura del cenobio delle Saline.

Nel X secolo, secondo un recentissimo studio di Augusta Acconcia Longo<sup>(96)</sup>, dovette vivere il monaco Giovanni, eponimo del monastero calabrese di S. Giovanni Terista («il Mietitore») presso Stilo, un cenobio i cui documenti (il più antico a noi pervenuto risale al 1098) sono stati pubblicati nel 1980<sup>(97)</sup>. La memoria di Giovanni «il Mietitore» è affidata a sinassari e ad innografie italogreche poste sotto la data del 23 o del 24 febbraio<sup>(98)</sup>, e a due *Vitae*<sup>(99)</sup>, conservate peraltro in codici tardivi (secoli XVI e XVII), le quali sembrano risalire a un'epoca non anteriore al secolo XIII medio, e rappresentano una rielaborazione della tradizione agiografica più antica attestata nell'innografia: rielaborazione che appare composta con lo scopo di giustificare il possesso di alcuni beni del monastero calabrese, con i quali vengono collegati i miracoli operati dal santo.

Secondo le *Vitae*, Giovanni appartenne a una nobile famiglia cala-

---

<sup>(95)</sup> S. CARUSO, *Michele IV Paflagone in una fonte agiografica italogreca*, in *Studi albanologici, balcanici, bizantini e orientali in onore di G. Valentini*, Firenze 1986, pp. 261-284, specialmente p. 267.

<sup>(96)</sup> A. ACCONCIA LONGO, *S. Giovanni Terista nell'agiografia e nell'innografia*, in *Calabria Bizantina. Civiltà bizantina nei territori di Gerace e Stilo*, Soveria Mannelli 1998, pp. 137-154. Sono grata alla collega Acconcia Longo per avermi comunicato questo suo studio prima della stampa definitiva, oltre che per altri utili suggerimenti con cui ha migliorato la redazione primitiva del presente lavoro.

<sup>(97)</sup> S. G. MERCATI † – C. GIANNELLI † – A. GUILLOU, *Saint-Jean-Théristès*, Città dal Vaticano 1980 (Corpus des Actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile 5).

<sup>(98)</sup> Si veda A. PETERS, *Joannes Messor, seine Lebensbeschreibung und ihre Entstehung*, Diss. Bonn 1955.

<sup>(99)</sup> BHG 894, 894a.



brese dimorante nella regione di Stilo, ma nacque un Sicilia, perché pirati saraceni, in una incursione in terra calabrese, uccisero suo padre e condussero schiava a Palermo la madre, già incinta. Quando il fanciullo ebbe quattordici anni, la madre gli rivelò la sua origine, e lo convinse a raggiungere la Calabria, dove avrebbe potuto ricevere il battesimo. Così il fanciullo fece: ma approdato presso Stilo suscitò il sospetto degli abitanti per i suoi abiti da Saraceno. Condotta dal vescovo, gli dichiarò il suo desiderio di ricevere il battesimo; messo alla prova con la minaccia di venir tuffato nell'olio bollente, dimostrò la sua retta intenzione, e fu battezzato col nome di Giovanni. La sua vocazione ascetica ebbe origine in maniera singolare, come si conviene a un neofita; vista nella chiesa di Stilo tra le altre iconi quella di san Giovanni Battista, chiese chi mai essa rappresentasse; gli fu risposto che era quello il santo di cui egli portava il nome, e che avrebbe dovuto imitare. Si presentò quindi a un monastero poco lontano da Stilo, e dopo molte insistenze vi fu accolto. Comincia così l'esperienza monastica del santo, e con essa la sua opera di taumaturgo.

Diversa, e certo più antica, è la tradizione rispecchiata negli inni liturgici per il santo<sup>(100)</sup>: essi sono traditi dal *Vat. gr.* 2008, un codice italo-greco donato nel 1101/1102 al monastero di S. Giovanni Terista di Stilo da uno ieromonaco di nome Leonzio. Si tratta di due canoni – con altri inni minori –, opera l'uno di Leone di Stilo, l'altro di Bartolomeo di Roma (identificabile probabilmente con Bartolomeo di Grottaferrata). Qui Giovanni è figlio di madre cristiana e di padre musulmano, nato in Sicilia e di là avventurosamente fuggito in Calabria; i prodigi che egli compie sono molto più numerosi e vari che nelle tardive *Vitae*. Il miracolo più celebre, da cui derivò al santo il soprannome di «Mietitore», è quello della messe salvata dalla pioggia: un prodigio operato in un ambiente campestre. Nell'innografia Giovanni lo compie, con sforzi immani, prima ancora di ricevere l'abito monastico, e i suoi beneficiati sono i poveri, il cui raccolto è preservato dalla distruzione. Nelle *Vitae* invece Giovanni è già monaco, la messe salvata è quella di un benefattore del suo monastero, il prodigio si attua grazie alla preghiera del santo, e l'episodio si conclude con la donazione al monastero del campo dove si è verificato il

---

<sup>(100)</sup> Per casi analoghi si veda: E. FOLLIERI, *Problemi di agiografia bizantina: il contributo dell'innografia allo studio dei testi agiografici in prosa*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n. s. 31 (1977), pp. 3-14.



miracolo. È ben evidente, in questo episodio-clou, il rimaneggiamento operato in età normanna della *Vita* primitiva di età bizantina rispecchiata negli inni liturgici.

Le *Vitae* dei tre santi italogreci che presenterò per ultimi furono composte quando ormai il potere politico dei Normanni si era sostituito, nell'Italia meridionale, a quello di Bisanzio. Nel 1071 i Bizantini dovettero cedere l'ultima città dell'Italia continentale in loro possesso, Bari; nei due decenni successivi i Normanni completarono la conquista della Sicilia, che per oltre due secoli era stata sotto il dominio degli Arabi. Si avvia, con l'avvento dei nuovi dominatori, un processo di latinizzazione man mano più accentuato. Ma per lungo tempo ancora l'eredità culturale e spirituale della grecità medievale sarà sensibile negli antichi domini bizantini d'Italia.

Il primo dei tre santi italogreci la cui vita si svolse, almeno in parte, in epoca normanna è un vescovo, Luca, nato (probabilmente tra il 1035 e il 1040) nella Calabria meridionale, a Melicuccà, nella località resa celebre dal cenobio di Elia lo Speleota<sup>(101)</sup>. Ma Luca non entra nel cenobio: dopo una prima gioventù esemplare, è consacrato sacerdote e poi vescovo nella sede di Isola (oggi Isola di Capo Rizzuto). L'anonimo autore della *Vita* esalta specialmente l'efficace catechesi del santo prelato e celebra l'opera di apostolato da lui svolta anche in terra di Sicilia, senza curarsi degli atei nemici (si allude con questa espressione ai Saraceni, certo ancora presenti nell'isola al momento in cui Luca vi giunse)<sup>(102)</sup>; desiderò poi di recarsi a Costantinopoli ma, non avendo potuto attuare questo suo disegno, tornò in Calabria e la percorse operando prodigi in vari luoghi: una pesca miracolosa, la punizione di uno spergiuro cui si paralizza la mano, guarigioni di ammalati, esorcismi contro il demonio, difesa da un feroce lupo, e via dicendo. Altri prodigi – soprattutto guarigioni – seguirono la morte del santo, avvenuta, scrive l'agiografo, il 10 dicembre del 1114.

Luca vive in un ambiente ove si parla greco, si prega in greco, si venerano santi greci e si visitano chiese e monasteri loro dedicati. Ma un episodio ha un valore paradigmatico per mostrare i tempi nuovi e le tensioni sempre più sensibili tra i seguaci della Chiesa di Costantinopoli – tali si considerano in genere i Greci d'Italia – e quelli della Chiesa di Roma: la disputa di Luca con i Latini. Luca contesta le loro usanze liturgi-

<sup>(101)</sup> BHG 2237.

<sup>(102)</sup> Vedi PRICOCO, *Un esempio di agiografia regionale...* cit., p. 376 e nota 116; id., *Monaci e santi di Sicilia* cit., p. 294 e nota 100.



che (l'uso del pane azimo nella Messa, l'abitudine di battezzare in qualsiasi giorno), e suscita l'ira dei suoi interlocutori: questi cercano di dar fuoco alla capanna entro cui Luca celebra la Messa, ma Luca resta illeso. È anche certo significativo che fu un «Franco» colui il quale, dopo aver ottenuto la guarigione sulla tomba del Santo, piombò in una più grave malattia per aver persistito nell'insolentire i sacerdoti e nell'imporre loro gravi balzelli.

Figura di molto maggiore rilievo è quella di Bartolomeo da Simeri, il cui nome è legato alle due più insigni fondazioni monastiche italogreche di età normanna: il monastero di S. Maria Odigitria presso Rossano, poi detto del Patir, e il SS. Salvatore di Messina. La *Vita* di Bartolomeo<sup>(103)</sup>, pervenutaci anonima, fu scritta forse da un illustre omileta italogreco, Filagato Cerameo, autore anche di un discorso funebre in suo onore<sup>(104)</sup>. Il protagonista di tale *Vita* era nato da una distinta famiglia nel piccolo villaggio calabrese di Simeri, ed era stato battezzato col nome di Basilio. Giovinetto, si diede allo studio delle Sacre Scritture, e sentì nascere dentro di sé la vocazione alla vita monastica. Lasciata quindi di nascosto la casa paterna, si recò presso un asceta, Cirillo, che viveva non lontano da Simeri a capo di un piccolo cenobio, e da lui ottenne l'abito monastico, cambiando il nome in quello di Bartolomeo. Desideroso di sempre maggiore perfezione, il giovane monaco si mise in viaggio, col proposito di arricchire il suo spirito avvicinando altri uomini virtuosi, finché decise di scegliere la vita eremitica, prendendo dimora in una angusta grotta, in una località montuosa e selvaggia. Scoperto da alcuni cacciatori (comune topos agiografico che prelude alla rivelazione di un santo eremita), Bartolomeo vide accorrere presso di sé schiere di visitatori, finché acconsentì a riunirli in una comunità, che prese dimora in un vecchio asceterio fondato tempo addietro, sulle colline nei pressi di Rossano, da un monaco Nifone. Mentre la comunità si accresceva di giorno in giorno e fioriva spiritualmente e materialmente, Bartolomeo sentiva sempre più forte il richiamo della vita solitaria: ma una apparizione della Vergine lo esortò a rinunciare alla vita contemplativa, e a fondare una 'scuola di anime': sarà questo il monastero dedicato alla Theotokos Odigitria, poi detto del Patir. Bartolomeo ebbe collaboratore nell'impresa Cristodulo, personaggio importante alla corte nor-

<sup>(103)</sup> BHG 235. Edizione critica recente, con introduzione, traduzione italiana e note: G. ZACCAGNI, *Il Bios di san Bartolomeo da Simeri (BHG 235)*, in questa rivista, n. s. 33 (1996), pp. 193-274.

<sup>(104)</sup> BHG e BHG Nov. Auct. 236.



manca, poiché era l'ammiraglio della flotta del re Ruggero II. Da questo momento la nuova fondazione si sviluppa sempre più: Bartolomeo, ormai consacrato sacerdote, in un viaggio a Roma ottiene dal papa Pasquale II una bolla che assicura al monastero del Patir la necessaria indipendenza dal vescovo del luogo; in un successivo viaggio a Costantinopoli, inteso a rifornire di libri e di arredi sacri la sua fondazione, è accolto con grande onore dagli imperatori Comneni Alessio ed Irene, riceve ricchi doni da loro e da uno dei più autorevoli membri della corte imperiale, Basilio Calimeris. Quest'ultimo gli dona anche un monastero di sua proprietà sul monte Athos: Bartolomeo ne riordina la disciplina, e al momento di ripartire per il Patir vi designa un reggente.

Al ritorno in Calabria, una grave prova attende Bartolomeo: due monaci dell'abbazia benedettina della Trinità di Mileto lo accusano di fronte al re Ruggero di sperpero per proprio uso del denaro che riceve, e inoltre di eresia. Convocato in Messina dinanzi al Re e al Senato, Bartolomeo non si difende; condannato al rogo, chiede solo di poter celebrare prima la Messa nella chiesa di S. Nicola della Punta, presso la città; ma al momento dell'Elevazione appare una colonna di fuoco che si alza dai piedi del santo fino al cielo, mentre angeli lo servono. Il prodigio sconvolge l'intera città di Messina e lo stesso re. Ruggero, pentito, supplica Bartolomeo di esprimere un desiderio: Bartolomeo chiede allora che nel luogo dove era stata preparata la pira sia elevato un tempio col nome del Salvatore. Sorge così in Messina il grandissimo e ricco monastero del SS. Salvatore, come egumeno del quale Bartolomeo designa Luca, ieromonaco nel monastero del Patir. Giunto alla conclusione di un'esistenza santa e operosa, Bartolomeo prevede l'imminenza della morte, e si spegne serenamente nel monastero della Theotokos Odigitria il 19 agosto del 1130.

La *Vita* di Bartolomeo, scritta in una lingua elegante da un agiografo dotto, identificabile, come si è detto, con Filagato Cerameo, è un testo importante per la storia del monachesimo greco d'Italia sotto i Normanni. L'elemento prodigioso vi è presente (la colonna di fuoco che si accompagna più di una volta alla figura del santo, l'apparizione della Vergine, la moltiplicazione di pani in periodo di carestia, la liberazione inaspettata della barca del monastero catturata da pirati saraceni), ma in maniera molto discreta. Assai di più l'agiografo insiste sulle virtù del protagonista, sulla sua capacità organizzativa, sulle sue doti di abile diplomatico che gli consentono di trattare con successo col papa di Roma, con l'imperatore di Costantinopoli, col re normanno.

Non parla affatto di prodigi, ma di virtù e di dottrina nelle scienze



umane e divine, la *Vita* di Cipriano, ricordato come Cipriano di Calamizzi dalla località vicina a Reggio di Calabria dove sorgeva il monastero di S. Nicola di cui fu egumeno<sup>(105)</sup>. Nato a Reggio, Cipriano fu affidato fanciullo a diversi maestri e istruito nella Sacra Scrittura; inoltre dal padre, che era medico, apprese la scienza medica. Ma le cose del mondo non lo attiravano: entrò perciò ben presto in un monastero dedicato al Salvatore non lontano dalla sua città natale, e vi ricevette non solo la tonsura monastica, ma anche l'ordine sacerdotale. Desiderò poi di ritirarsi in solitudine in una sua proprietà nella quale sorgeva una chiesa intitolata alla martire Parasceve; ma la sua fama di esperto nella scienza medica e in quella dello spirito attirò verso di lui molta gente afflitta da mali fisici e spirituali, e il luogo si popolò di una moltitudine di monaci e laici. Venuto a morire l'egumeno del monastero di San Nicola sito in Calamizzi, per desiderio dei monaci e per il volere del vescovo di Reggio, Tommaso, Cipriano benché riluttante fu chiamato alla direzione di quel cenobio; e in tale veste si adoperò infaticabilmente per ristrutturare anzitutto la chiesa monastica, e poi tutti gli edifici pertinenti al monastero; continuò inoltre a dispensare le sue cure di medico esperto a quanti, dalla Calabria e dalla Sicilia, si rivolgevano a lui e a prodigare consigli e incoraggiamenti a coloro che soffrivano nello spirito; difese inoltre il monastero da coloro che, in quei tempi turbinosi, aspiravano a danneggiarlo. Giunto in avanzata vecchiaia e conoscendo per celeste rivelazione la data della sua morte, volle visitare tutte le dipendenze del monastero, per dare ai monaci le sue ultime direttive e congedarsi da loro. E infine, tornato al monastero «si addormentò nel sonno dei giusti». Col consenso del vescovo di Reggio, Giraldo, i monaci di S. Nicola seppellirono il corpo di Cipriano, con grande solennità, dentro la chiesa.

I nomi dei due vescovi di Reggio qui citati, Tommaso e Giraldo, consentirono a Daniel Stiernon di precisare meglio di quanto non si fosse fatto prima la cronologia di Cipriano: Tommaso è attestato nel 1179 e nel 1182, Giraldo si colloca tra il 1210 e il 1216 circa<sup>(106)</sup>. Se ne conclude che san Cipriano di Calamizzi nacque a Reggio nella prima metà del XII secolo e morì nel cenobio di Calamizzi verso il 1210-1215.

Su altri santi italogreci abbiamo notizie molto esigue. La breve *Vita* greca di san Conone da Naso, in Sicilia, nato nel XII secolo sotto il re Ruggero II e morto, a quanto pare, il 28 marzo del 1236, non si è conser-

(105) BHG 2089.

(106) D. STIERNON, *Saint Cyprien de Calamizzi († vers 1210-1215). Notule chronologique*, in *Revue des Études Byzantines* 32 (1974), pp. 247-252.



vata che nella traduzione latina eseguita nel secolo XVI da Francesco Maurolico e rimaneggiata nel secolo XVII dal gesuita Ottavio Gaetani<sup>(107)</sup>. Di una versione addirittura in lingua volgare parla il medesimo Gaetani per la *Vita* del monaco siciliano Lorenzo da Frazzanò, morto nel 1162<sup>(108)</sup>.

Di molti si sono salvati appena i nomi, registrati nelle scarse annotazioni marginali dei libri liturgici usati nell'Italia meridionale: Calogero monaco, il monaco Gerasimo di Tucco, Leone di Africo, Arsenio di Reggio, Tommaso di Reggio archimandrita di Terreti<sup>(109)</sup>. Qualcosa di più sappiamo su Luca vescovo di Bova, autore di alcuni opuscoli, cui fu dedicato un breve inno in un codice italogreco del secolo XIV<sup>(110)</sup>. Per qualcuno non sono sopravvissuti se non la tradizione locale e il culto popolare. Nessuna agiografia ci è giunta, nessuna innografia, nessuna nota in libri liturgici per il monaco Ciriaco di Buonvicino (in diocesi di S. Marco Argentano, nella Calabria settentrionale): possediamo su di lui soltanto una discussa citazione in una carta italogreca del 1042, il ricordo del cenobio a lui intitolato in documenti dei secoli XV – XVII, e la relazione di una tardiva invenzione di reliquie<sup>(111)</sup>; la sua memoria è oggi affidata solo alla fervente devozione locale.

Università di Roma «La Sapienza»

Enrica FOLLIERI

---

<sup>(107)</sup> O. GAETANI (CAIETANUS), *Vitae Sanctorum Siculorum ex antiquis graecis latinisque monumentis*, II, Panormi 1657, pp. 200-201; *Animadversiones*, p. 67.

<sup>(108)</sup> GAETANI, *op. cit.*, II, pp. 172-176.

<sup>(109)</sup> Cf. FOLLIERI, *Il culto dei santi nell'Italia greca cit.*, pp. 570-571.

<sup>(110)</sup> Cf. FOLLIERI, *Il culto dei santi nell'Italia greca cit.*, nota 3 a p. 571.

<sup>(111)</sup> B. CAPPELLI, *Una data per la vita di s. Ciriaco di Buonvicino*, in *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n. s. 26 (1972), pp. 131-142.



## NOTE AL TESTO DELL'ANACREONTEA DI MICHELE SINCELLO PER LA RESTAUZIONE DEL CULTO DELLE ICONE

L'anacreontea composta da Michele Sincello per celebrare il trionfo del culto delle icone è stata di recente pubblicata, ad opera di Carmelo Crimi<sup>(1)</sup>, in un'edizione critica che segna un netto progresso rispetto al testo offerto rispettivamente da Leone Allacci nella seicentesca *editio princeps*<sup>(2)</sup> e, in epoca moderna, da Theodor Nissen nel suo studio sull'anacreontea bizantina<sup>(3)</sup>.

Ciononostante, il carme, la cui tradizione manoscritta si esaurisce nel prezioso ma talora piuttosto scorretto codice *Barb. gr.* 310 (X sec.)<sup>(4)</sup>, merita forse di essere ulteriormente esaminato in senso filologi-

(<sup>1</sup>) C. CRIMI, *Michele Sincello. Per la restaurazione delle venerande e sacre immagini*, [Roma] 1990 (Supplem. n. 7 al *Boll. Class. Lincei*) [= CRIMI, *ed.*]. Si vedano anche gli studi preparatori all'edizione: cf. *id.*, *Sul testo dell'anacreontea di Michele Sincello di Gerusalemme*, in *Orpheus* n.s. 7 (1986), pp. 152-163; *id.*, *Aspetti dell'imitatio nell'anacreontea di Michele Sincello di Gerusalemme*, in *Metodologie della ricerca sulla Tarda Antichità*, Atti del Primo Convegno dell'Associazione di Studi Tardoantichi, a cura di A. GARZYA, Napoli 1990, pp. 317-327. – Sulla base dell'edizione di Crimi i vv. 1-54 del carme sono ripubblicati anche in R. CANTARELLA, *Poeti bizantini*, [nuova ed.] a cura di F. CONCA, vol. II, Milano 1992, pp. 565-571.

(<sup>2</sup>) LEONIS ALLATII *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione libri tres*, Coloniae Agrippinae, apud Jodocum Kalcovium, 1648, coll. 1433-1435 (= *De Dominicis et hebdomadibus recentiorum Graecorum dissertatio*). – Il testo dell'ode fu ristampato sulla scorta dell'Allacci, ma purtroppo con l'aggiunta di «nuovi errori a errori antichi» (così CRIMI, *ed.*, pp. 17-18), anche da Ch. PAPADOPULOS, *Ἱστορία τῆς Ἐκκλησίας Ἱεροσολύμων, ἐν Ἱεροσολύμοις καὶ Ἀλεξανδρείᾳ* 1910, pp. 319-322; I. PHOKYLIDIS, *Μιχαὴλ Πρεσβύτερος καὶ Σύγκελλος Ἱεροσολύμων*, in *Νέα Σιών* 13 (1913), pp. 733-749, precisam. pp. 747-749; *id.*, *Ἡ ἱερὰ Λαύρα Σάβα τοῦ Ἁγιοσμένου*, ἐν Ἀλεξανδρείᾳ 1927, pp. 466-468.

(<sup>3</sup>) Th. NISSEN, *Die byzantinischen Anakreonten*, München 1940 (= *Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philos.-histor. Abteilung*, Jahrgang 1940, Heft 3), precisam. pp. 48-52.

(<sup>4</sup>) Sul manoscritto, vergato in elegante minuscola *bouletée*, si vedano soprattutto C. GALLAVOTTI, *Note su testi e scrittori di codici greci*, in *Rivista di studi bi-*



co, nel tentativo di sanare alcune delle difficoltà testuali ed esegetiche che ancora ne costellano la complessa orditura.

\* \* \*

Il primo punto che sarà qui preso in esame è ai versi 13-16 (str. Γ), dove Crimi, accogliendo l'inversione d'ordine dei vv. 14-15 già operata da Nissen, legge (CRIMI, *ed.*, p. 29):

13	Γενεῇ τεῆν ἰδοῦση
15	ιδέην ἀφείς τὰ ρεῖθρα
14	– ἔβρυσσε βροτοῖς ἑάων –
16	πόθον ἔμβαλες χαράττειν.

La trasposizione dei vv. 14-15, in effetti, è senz'altro giustificata dalla necessità di avvicinare ἰδέην (v. 15) al corrispondente aggettivo possessivo τεῆν (v. 13)<sup>(\*)</sup>. Tuttavia, la nuova disposizione non basta, essa sola, a sanare del tutto la frattura nella sequenza logico-sintattica, che è invece tale da oscurare in parte il senso, e da costringere l'editore a postulare, nella strofa, la presenza di un inciso parentetico che coinvolgerebbe l'intero v. 14 (– ἔβρυσσε βροτοῖς ἑάων –).

Così, infatti, recita la traduzione dell'*oikos* offerta da Crimi: «Alla generazione che vide le Tue sembianze Tu [*scil.* Cristo], avendo effuso i fiotti – erano traboccanti di beni per gli uomini –, ispirasti il desiderio amoroso di raffigurarti» (CRIMI, *ed.*, p. 35).

In realtà, una lieve correzione al v. 15 – ove ritengo che la lezione

---

zantini e neoellenici n.s. 24 (1987), pp. 29-83 e 4 tavv. f.t.; M.L. AGATI, *La minuscola «bouletée»*, Città del Vaticano 1992 (Littera Antiqua, 9/1-2), precisam. vol. I, pp. 202 e 227, e vol. II, tavv. 139 e 148 (ma sui limiti dell'attività del cd. «Scriba C» così come individuata dalla Agati solleva ora dubbi A. CATALDI PALAU, *Un manuscrit peu connu de S. Grégoire de Nazianze: Oxford, Bodleian Library, Auct. T.I.2*, in *Byzantion* 67 [1997], pp. 323-359, specialm. pp. 329-330). – Alla sintetica bibliografia sul codice contenuta nel lavoro della Agati si aggiungano ulteriori riferimenti da P. CANART - V. PERI, *Sussidi bibliografici per i manoscritti greci della Biblioteca Vaticana*, Città del Vaticano 1970 (Studi e Testi, 261), p. 141; M. BUONOCORE, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)*, I, Città del Vaticano 1986 (Studi e Testi, 318), p. 99; M. CERESA, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-1985)*, Città del Vaticano 1991 (Studi e Testi, 342), p. 24. Si veda infine, fra gli ultimi lavori pubblicati che abbiano attinenza col *Barberinianus* e con il suo contenuto, almeno G.R. GIARDINA, *L'anacreontea 5 di Leone Magistro Chiosfaktis. Sul problema dell'attribuzione*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* n.s. 48 (1994), pp. 9-22.

(\*) Si veda, per la motivazione, il commentario di CRIMI, *ed.*, p. 41.



ἀφείξ del codice nasconda, per erronea lettura dovuta alla pronuncia itacistica, un originario ἀφ' ἧς –, insieme alla revisione dell'interpunzione, permette, a mio avviso, di ottenere un testo migliore, esente da durezza logiche e formali:

13	Γενεῇ τεῇν ἰδοῦση
15	ιδέην, ἀφ' ἧς τὰ ρεῖθρα
14	ἔβρυσε βροτοῖς ἑάων,
16	πόθον ἔμβαλες χαράττειν.

Il passo, dunque, sarà da intendersi così: «Alla generazione che vide il Tuo | sembiante, *dal quale* scaturirono | i fiumi di beni per gli uomini, | Tu ispirasti il desiderio di raffigurarlo».

Alla correzione non osta l'uso di βρύω, che in ἔβρυσε (v. 14) viene ad avere per soggetto il neutro plurale τὰ ρεῖθρα (v. 15), secondo lo *schema Atticum*<sup>(6)</sup>, ed inoltre, piuttosto che – come intende Crimi – secondo l'accezione di «essere ricolmo» (qui con il genitivo semplice: ἑάων, «di beni»)<sup>(7)</sup>, sembra adoperato invece secondo quella di «scaturire», «zampillare» (con il genitivo introdotto da ἐκ oppure ἀπό)<sup>(8)</sup>.

(6) Non si può, però, escludere del tutto che qui si debba emendare ulteriormente il testo trádito leggendo, come già Nissen, la seconda persona ἔβρυσας (con accezione causativa), ed interpretando perciò τὰ ρεῖθρα come complemento oggetto («dal quale facesti scaturire i fiotti di beni»): si consideri, ad es., qualche luogo simile dell'innografia, come un *theotokion* di Giorgio da un canone per i ss. Maccabei (edito in A. PROIOU, *Canones Augusti*, Roma 1980 [Analecta Hymnica Graeca e codicibus eruta Italiae inferioris, I. SCHIRÒ cons. et ductu edita, 12], p. 6: Πείθρον αείζων βρύεις...), oppure un tropario del canone di Teofane per s. Procopio martire (cf. *Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, VI, ἐν Ῥώμῃ 1901, p. 68: Βρύεις ποταμοὺς ἱαμάτων, πηγὴ γενόμενος θαυμάτων...).

(7) H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES – R. MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon, with a Supplement* (1968), Oxford 1940<sup>a</sup> (stampa 1992), s.v. βρύω, 2 («[c]um gen[etiv]o: to be full of»).

(8) *Ibid.*, *sub voce eadem*, 3 («abs[olute]: ...of water, burst forth»). – Per qualche esempio d'età bizantina si vedano almeno Procop., *Anecd.* 19, 3 (ed. J. HAURY – G. WIRTH, Lipsiae 1963, p. 120, 11-12: ὕδωρ ἄλλο... βρύσαν ἐξ ὑπονόμων); *Vita s. Auxibii BHG* 204, § 28, 527-528 (ed. in P. VAN DEUN – J. NORET, *Hagiographica Cypria*, Turnhout – Leuven 1993 [Corpus Christianorum, Series Graeca, 26], p. 201: Ὁ μακαρίας θήκης [scil. sancti Auxibii]... ἐξ ἧς βρύουσιν πηγαὶ ἱαμάτων ἀνελλεῖς!); Ioann. Mon., *Canon in s. Greg. Nyss.*, od. VIII, 2 (*Μηναῖα τοῦ ὅλου ἐνιαυτοῦ*, III, ἐν Ῥώμῃ 1896, p. 198): Βρύουσιν ἡμῖν, | κατὰ τὸν θεῖον λόγον | Χριστοῦ (cf. Io. 7,38), ἐκ κοιλίας σου | ποταμοὶ γνώσεως...; Bartholomaeus Cryptens., *Canon in ss. Cyrum et Ioannem* (ed. in G. GIOVANELLI, *Gli inni sacri di S. Bartolomeo Junior...*, Grottaferrata 1955 [Innografi italo-greci, 3], p. 139), acrost.: Ῥῶσις βρύει νοσοῦσιν ἐξ Ἀναργύρων.



Tale accezione «scaturire», unitamente alla reggenza di ἀπό con il genitivo, non è, d'altra parte, un *unicum* nella lingua dell'anacreontea bizantina, poiché si ritrova in un passo di quel Sofronio di Gerusalemme i cui carmi sono oggetto di attenta e costante *imitatio* da parte di Michele<sup>(9)</sup> – precisamente nell'anacreontea n° 20 *Per la città e i luoghi santi* (inc. Ἅγιον πόλισμα θεῖον...), all'oikos Π (vv. 63-66): Ποταμῶν δίκην ἰάσεις | ἀπὸ τῆς πέτρης ἐκείνης | θεόπαις ὅπου τανύσθη | Μαρίη βρύουσι πᾶσιν<sup>(10)</sup>.

Quanto all'immagine presente nel carme di Michele («...il Tuo | sembiante, *dal quale* scaturirono | i fiumi di beni per gli uomini...»), la si deve intendere, come giustamente è stato osservato, quale chiara allusione al sangue misto ad acqua effuso dal costato di Cristo crocifisso, simbolo di salvezza per i cristiani<sup>(11)</sup>; e fra i tanti passi della letteratura e della liturgia bizantina in cui si celebrano i beni spirituali effusi dalla piaga del costato, non sarà inutile citare, come luogo simile al nostro, almeno un tropario di un triodio anonimo per il mercoledì τῆς Τυρινῆς recentemente edito: Λόγχῃ πλευρὰν ἐκέντησαν | σοῦ Ἰουδαῖοι, Χριστέ, | καὶ ἐξ αὐτῆς ἐπήγασας | τὴν ἀφθαρσίαν τοῖς πιστοῖς... («Con la lancia ti trafissero il co-

(<sup>9</sup>) Circa l'imitazione di Sofronio nei carmi anacreontici bizantini ed in particolare in quello di Michele Sincello si veda in primo luogo CRIMI, *Aspetti dell'imitatio...* cit. (*supra*, n. 1), ove lo studioso osserva fra l'altro (a p. 322) che gli «stretti rapporti che legano l'anacreontea di Michele a quelle di Sofronio [...] possono essere d'aiuto nell'affronto e nella possibile risoluzione di qualche problema critico-testuale. In particolare, l'*usus scribendi* sofroniano può riuscire utile nel giudicare la qualità delle emendazioni apportate al testo dell'anacreontea di Michele»; cf. anche CRIMI, *ed.*, pp. 9-11 e *passim*; ID., *L'anacreontea a Bisanzio nei secoli XI e XII*, in *Storia e tradizione culturale a Bisanzio fra XI e XII secolo*, Atti della prima Giornata di studi bizantini... (Napoli, 14-15 febr. 1992), a cura di R. MAISANO, Napoli 1993 (Ἱταλοελληνικά, Quaderni, n° 3), pp. 135-158, *precisam.* pp. 135-137.

(<sup>10</sup>) Il passo, che si legge al f. 58r del medesimo codice *Barb. gr.* 310, può essere consultato nell'edizione di H. DONNER, *Die anakreontischen Gedichte Nr. 19 und Nr. 20 des Patriarchen Sophronius von Jerusalem*, Heidelberg 1981 (= *Sitzungsberichte der Heidelberger Akad. der Wissenschaften, Philos.-histor. Klasse*, Jahrgang 1981, Bericht 10), pp. 12-16, *precisam.* p. 15; cf. M. GIGANTE (ed.), *Sophronii anacreontica*, Roma 1957, pp. 126 e 180, ove l'oikos è così tradotto: «Da quella pietra dove si stese Maria figlia di Dio a guisa di fiumi rigurgitano guarigioni per tutti».

(<sup>11</sup>) Cf. CRIMI, *ed.*, pp. 40-41, con gli opportuni rinvii ai repertori di S. SALAVILLE, *Le Coup de lance et la Plaie du Côté dans la liturgie orientale*, in *L'Union des Églises* 8 (1929), pp. 77-86 e J. LEDIT, *La Plaie du Côté*, Roma 1970.



stato | i Giudei, o Cristo, | e da esso facesti scaturire | l'immortalità per i fedeli...»)(<sup>12</sup>).

\* \* \*

Addentrandonci ulteriormente nel carme di Michele, ai vv. 37-40 (str. Θ) troviamo il periodo

37	Θολεραίς ἱάμα νούσοις
38	ὁ τύπος λέλογχε πάσαις,
39	λόγε, σώματος τεοῖο,
40	ὅτε τις πρόεισι πίστει

che Crimi rende: «Per tutti i torbidi morbi ottiene guarigione la figura del Tuo corpo, o Verbo, quando si procede con fede»(<sup>13</sup>).

In questa strofa, tuttavia, suscita perplessità l'interpretazione dell'ultimo verso. Come si deve intendere, in concreto, l'espressione ὅτε τις πρόεισι πίστει («quando si procede con fede»)? In altri termini, qual è l'atteggiamento richiesto a chi invoca la grazia della guarigione presso l'icona di Cristo?

Forte è, però, il sospetto che al v. 40 si debba leggere, mutando il preverbo, la forma πρόσεισι anziché πρόεισι(<sup>14</sup>), e che l'ultimo verso possa perciò essere tradotto «quando ci si accosta (*scil.* all'icona) con fede»(<sup>15</sup>).

In effetti, πρόσειμι – così come il suo sinonimo προσέρχομαι – viene ad assumere nel lessico cristiano, fra gli altri, il significato di «avvicinarsi (con devozione)» ad una cosa sacra, ovvero accostarsi ad un sacramento, o ad un santo, o a Dio nella preghiera(<sup>16</sup>); nei testi bizanti-

(<sup>12</sup>) E.I. TOMADAKIS, *Ἀσματα τοῦ Τριφδίου ἐρανισθέντα ἐκ κωδίκων τῆς κάτω Ἰταλίας*, I, ἐν Ἀθήναις 1995, p. 5, vv. 8-11; si vedano inoltre i vv. 104-107 dello stesso inno, *ibid.*, pp. 8-9 (Σὲ τὸν δι' ἡμᾶς ἐκουσίως | ἐν σταυρῷ προσπαγέντα | καὶ ζῶν τῶις ἀνθρώποις ἐκ τῆς πλευρᾶς σου | ἀναβλύσαντα πᾶσιν ἡμῖν μεγαλύνομεν).

(<sup>13</sup>) Cf. CRIMI, *ed.*, pp. 30 (testo) e 36 (trad.).

(<sup>14</sup>) Per il facile scambio προσ- / προ- nei codici sia sufficiente rinviare a F.J. BAST, *Commentatio palaeographica*, in appendice a *Gregorii Corinthii et aliorum grammaticorum libri De dialectis linguae Graecae...*, recens. et cum notis G. KOENIG, F.I. BASTII et I.F. BOISSONADI suisque edidit G.H. SCHAEFER, Lipsiae 1811, pp. 701-861, precisam. pp. 789 e 837.

(<sup>15</sup>) In questo punto del nostro carme si legge già πρόσεισι nella ristampa del testo allacciano ad opera di PHOKYLIDIS, *Μιχαὴλ Πρεσβύτερος καὶ Σύγκελλος Ἱεροσολύμων*, cit. (*supra*, n. 2), p. 747, e in *id.*, *Ἡ ἱερὰ Λαύρα Σάβα τοῦ Ἁγιασμένου*, cit., p. 467: tale lezione, che non si saprebbe se definire fortunata *coquille* o felice emendamento *ope ingenii*, non è però menzionata da CRIMI, *ed.*

(<sup>16</sup>) H. STEPHANUS - C.B. HASE - G. DINDORFIUS - L. DINDORFIUS, *Thesaurus*



ni, poi, è spesso utilizzato per indicare l'azione del fedele che si accosta al luogo sacro, o alla reliquia, o all'icona, in atto di venerazione o per richiedere una grazia<sup>(17)</sup>.

Inoltre, accettando la correzione πρόσεισι risulterà ribadito anche nel carme di Michele l'argomento, ripetuto da tutta la speculazione iconofila, per cui il potere taumaturgico dell'icona opera nella misura in cui il richiedente si accosta ad essa con fede (πίστει)<sup>(18)</sup>: si vedano le testimonianze al riguardo di Giovanni Damasceno (*Contra imaginum calumniatores or.* III, 41, 1-3 [= CPG 8045; BHG 1391g]: Ὁρᾶτε πόση ἰσχὺς καὶ ποία θεία ἐνέργεια τοῖς πίστει καὶ καθαρῶ συνειδότι προσιοῦσι ταῖς τῶν ἁγίων εἰκόσι δίδονται)<sup>(19)</sup>, del patriarca Niceforo I (*Apologeticus*

*Graecae linguae*, VI, Parisiis 1842-1847, col. 1892 s.v. πρόσειμι; G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1961, s.v. πρόσειμι (ibo), 3-4.

(<sup>17</sup>) Cf. ad es. Theod. Stud., *epigr.* 35, 1-2 [cf. P. SPECK (ed.), *Theodoros Studites, Jamben auf verschiedene Gegenstände*, Berlin 1968 (Supplementa Byzantina, 1), p. 184]: Ἐν εἰκόνι βλέπων σε, μήτερ κυρίου, | φόβῳ πρόσειμι προσκυνεῖν σε καὶ πόθῳ...; Bartholomaeus Cryptens., *Canon in ss. Cyrum et Ioannem*, od. III, 3 (ed. GIOVANELLI cit., p. 140): Ῥῶσιν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων, δεῦτε, οἱ νοσοῦντες, ἀρῶσασθε· ἡ σορὸς τῶν Ἀναργύρων, προχέουσα τὰ ἰάματα, τοὺς προσιόντας πίστει θεραπεύει αἰεί, e od. IX, 3 (*ibid.*, pp. 142-143): ...ἐξ οὐπερ [*scil.* ex ss. Cyri et Ioannis templo] ἀφθόνως τὰς δωρεὰς οἱ πίστει προσιόντες ἀντλοῦμεν...; *id.*, *Canon in s. Anastasium Persam*, od. III, 1 (*ibid.*, pp. 134-135): Ναμάτων πηγὰς ζωοπαρόχων ἡ πάντιμος... σου, ἐνδοξε, κάρα σαφῶς προχέουσα, παθῶν παντοίων ἰασιν τοῖς προσιοῦσι χαρίζεται; *id.*, *Canon in s. Vitalem et socios*, od. IX, 2 (*ibid.*, p. 173): ...πηγὰς θαυμάτων ἐκβλύζων πάντοτε τοῖς προσιοῦσι πίστει αἰεί τῷ τεμένει σου; Ps.-Chrysost., *Oratio de s. Petri catenis* BHG 1486 / CPG 4745, § 52 (il *logos*, appartenente alla collezione metafrastica ma da attribuirsi forse a Costantino Porfirogenito, è edito da E. BATAREIKH, *Discours inédit sur les Chaînes de S. Pierre attribué à S. Jean Chrysostome*, in *Χρυσοστομικά. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo...*, Roma 1908, pp. 973-1005, precisam. p. 1004, 7-9): ...τοῖς πιστῶς προσιοῦσι καὶ περιπτυσσομένοις (*scil.* cimelia sua) πρὸς τὸ τοῦ θεοῦ πόθου διάπυρον ἀντιμετρεῖν (s. Petrum) τὴν ἀντίδοσιν (cf. anche l'epitome BHG 1486a del *Ménologio Imperiale* edita da F. HALKIN, *Le ménologe impérial de Baltimore*, Bruxelles 1985 [Subsidia hagiographica, 69], p. 211 linn. 2-3).

(<sup>18</sup>) Nell'enfasi posta sulla fede, quale presupposto necessario all'ottenimento della grazia richiesta presso l'icona, si dovrà avvertire un'eco di polemica risposta alle accuse mosse dagli iconoclasti alle pratiche della pietà popolare in onore delle sante immagini ed alla credenza nel loro potere miracoloso: cf. C. VON SCHÖNBORN, *L'icône du Christ. Fondements théologiques élaborés entre le I<sup>er</sup> et le II<sup>e</sup> Concile de Nicée (325-787)*, Fribourg 1976, pp. 150-156; H. MAGUIRE, *The Icons of their Bodies. Saints and their Images in Byzantium*, Princeton 1996, pp. 138-139.

(<sup>19</sup>) MIGNE, PG 94, col. 1356 C 7-9, ma si veda pure l'edizione di B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, III: *Contra imaginum calumniatores orationes tres*, Berlin - New York 1975 (Patristische Texte und Studien, 17),



*maior pro sacris imaginibus*: ...πίστεως γὰρ ἰδίων ἀπεριέργως πρὸς τὸ πιστευόμενον προσιόντα, ἀπλῆ τῇ γνώμῃ καὶ ὁρμῇ αὐθαιρέτῳ συντίθεσθαι, οὐ μὴν ἀποδείξεις ἐπιζητεῖν...)<sup>(20)</sup> e di Teodoro Studita (*epist.* 57, *ad Platonem de cultu imaginum*: ...σὺν φόβῳ καὶ εὐλαβείᾳ προσιτέον καὶ προσκυνητέον αὐτῇ [*scil.* Christi imagini]... καὶ πιστευτέον... ἀγιασμοῦ αὐτὴν ὑπάρχειν μεταδοτικὴν τοῖς πίστει προσιοῦσιν)<sup>(21)</sup>.

\* \* \*

Il *cuculion* ai vv. 103-104 dell'anacreontea suona, nell'edizione di Crimi, così:

103	Οἷα φέρων δέλεαρ σάρκα φονῆος
104	Χριστὸς ἄναξ ἐλεῶν ρύσατο κόσμον <sup>(22)</sup> .

In esso, però, si sono verificati ben due interventi sul testo rispetto alla lezione offerta dal manoscritto: al v. 103, infatti, φονῆος è correzione dell'editore (già Nissen congetturava il genitivo plurale φονήων) per l'accusativo φονῆα del codice, mentre al v. 104 è accolto l'emendamento di Nissen ἐλεῶν contro la forma ἐλών del manoscritto.

Alla luce di queste correzioni il senso risulterebbe, dunque, il seguente: «Portando la carne qual esca per l'omicida<sup>(23)</sup>, Cristo Signore salvò il mondo, avendone misericordia» (CRIMI, *ed.*, p. 37).

Indubbiamente, in questo distico il testo trådito dal codice rivela a prima vista una difficoltà sia metrica che di interpretazione. In particolare, il secondo verso presenta nel manoscritto (f. 76v) una sillaba meno del necessario, ed introduce un verbo (ἐλών) che non può essere ridotto ad un senso accettabile:

---

p. 141; cf. anche *ibid.*, pp. 138 (*or.* III § 33, 30-32, 39-40, 43-45: Προσκυνοῦνται οὖν [*scil.* sancti]... ὡς ὑπὸ Θεοῦ γενόμενοι... εὐεργέται τοῖς πίστει προσιοῦσιν... Καὶ λαμβάνουσι τὰς αἰτήσεις οἱ προσιόντες πίστει... Οὕτω διὰ τῶν ἀποστόλων οἱ προσιόντες ἐτύγγανον τῶν ἰάσεων = MIGNE, PG 94, col. 1352 C 6-D 5) e 143 (*or.* III § 41, 40-42: ὁ χριστιανὸς πίστις ἐστίν· ὁ οὖν πίστει προσερχόμενος κερδανεῖ πολλά... = MIGNE, PG 94, col. 1357 B 10-12).

<sup>(20)</sup> MIGNE, PG 100, col. 813 B 12-15.

<sup>(21)</sup> *Theodori Studitae epistulae*, recens. G. FATOUROS, Berolini et Novi Eboraci 1992 (*Corpus Fontium Historiae Byzantinae*, 31/1; Ser. Berolinens.), p. 168, 118-121 (= MIGNE, PG 99, col. 505 A 16-B 5).

<sup>(22)</sup> CRIMI, *ed.*, p. 33; cf. *id.*, *Sul testo dell'anacreontea...* cit., pp. 160-161.

<sup>(23)</sup> L'«omicida» per antonomasia è Satana, con riferimento a *Io.* 8,44 ἐκεῖνος (*scil.* ὁ διάβολος) ἀνθρωποκτόνος ἦν ἀπ' ἀρχῆς..., cf. CRIMI, *ed.*, p. 51.



103 Οἷα φέρων δέλεαρ σάρκα φονῆα  
 104 Χριστὸς ἄναξ ἐλὼν ρύσατο κόσμον.

Mi sembra tuttavia che il passo si possa sanare in modo più efficace ed economico rispetto alla proposta delle edizioni Nissen e Crimi, evitando cioè di intervenire oltre che su ἐλὼν, come necessario, anche su φονῆα di v. 103. Sarà sufficiente, infatti, mutare il verbo semplice ἐλὼν nel suo composto <ἀν>ελὼν, e leggere

103 Οἷα φέρων δέλεαρ σάρκα, φονῆα  
 104 Χριστὸς ἄναξ ἀνελὼν ρύσατο κόσμον

intendendo perciò: «Rivestitosi della carne come di un'esca, Cristo Signore, uccidendo l'omicida, salvò il mondo»<sup>(24)</sup>.

L'errore della tradizione manoscritta sarà stato causato da una sorta di semplificazione grafica (ἄναξ <ἀν>ελὼν) dovuta alla vicinanza di una parola, ἄναξ, iniziante con le stesse lettere del preverbo di ἀναιρέω.

Quanto alla fiera immagine di Cristo – o di un santo – che «uccide» o «debella» (ἀναιρέω, καθαιρέω, ecc.) Satana e i demoni, essa certo non sorprende, in quanto tipicamente bizantina<sup>(25)</sup>: si vedano fra l'altro, in questa stessa anacreontea, gli immediatamente successivi vv. 105-108 (str. Φ: CRIMI, *ed.*, p. 33): Φλεγέθων λόγος θεοῖο | στίχα δαιμόνων καθεῖλεν, | ξοάνων πλάνην ἀπάντων, | Βελίου κράτος πατήσας.

Si ricorderà, inoltre, che la metafora dell'uccisione di Satana – e, con lui, del peccato e della morte – per mezzo dell'«esca» rappresentata dal corpo di Cristo (δέλεαρ, oppure ἄγκιστρον) è ampiamente diffusa tra i Padri greci<sup>(26)</sup>, essendo attestata, fra gli altri, in Gregorio di Nazian-

<sup>(24)</sup> Si noterà che questa nuova sistemazione del testo introduce al v. 103 un *enjambement* che trova un parallelo convincente nel *cuculion* dei vv. 47-48, di struttura simile (CRIMI, *ed.*, p. 31):

47 Ἀγγελικὰς ποθέων εἰκόνας, αἶνους  
 48 ἐν μελέεσσι χαρᾶς ἔμπλεος ᾄδω.

<sup>(25)</sup> Cf. Elias Cretens. Ecdicus, *Canon in Deiparam*, od. IV, 1 (fra le numerose ristampe del *Theotokarion* di Nicodemo, lo si legga in Στέφανος τῆς Ἀειπαρθένου, ἦτοι Θεοτοκάριον... ἐξεδόθη παρὰ ΝΙΚΟΔΗΜΟΥ ΜΟΝΑΧΟΥ ΤΟΥ ΝΑΞΙΟΥ, ἐν Κωνσταντινουπόλει 1849, p. 87: Ἀναιροῦσα τοὺς ἐχθραίνοντάς μοι ματαιῶς [*scil.* diabolos], ὡς τὴν ψυχὴν μου σπεύδοντας δεινῶς συλλαβέσθαι, φύλαξόν με, Δέσποινα...); Ioann. Maurop., *Canon in s. Theodorum Stratelatem*, cola 43-49 (ed. in F. D'Aiuto, *Tre canoni di Giovanni Mauropode in onore di santi militari*, Roma 1994 [Suppl. n. 13 al *Boll. Class. Lincei*], p. 82: δράκοντα... ἀνείλες, συνανελὼν τὸν ἐνοικοῦντα αὐτῷ κρυπτὸν θῆρα καὶ ἀρχαῖον δράκοντα [*scil.* Satanam]).

<sup>(26)</sup> I passi citati qui di séguito, alle note 27-30, sono tratti dall'ampia rassegna contenuta in J. ZELLINGER, *Der geköderte Leviathan im Hortus deliciarum der*



zo<sup>(27)</sup>, Ps.-Severiano di Gabala<sup>(28)</sup>, Massimo il Confessore<sup>(29)</sup> e Giovanni Damasceno<sup>(30)</sup>.

In conclusione, è ormai evidente come a questi versi del Sincello di Gerusalemme sia sottesa, con acutezza tutta bizantina, la concettistica rielaborazione di un basilare assunto teologico: per mezzo della Sua resurrezione nella carne Cristo, novello Adamo, ha ucciso l'omicida Satana, che in Adamo aveva ucciso tutto il genere umano rendendolo soggetto alla morte in conseguenza del peccato originale<sup>(31)</sup>.

Roma

Francesco D'Aiuto

*Herrad von Landsperg*, in *Historisches Jahrbuch* 45 (1925), pp. 161-177, precisam. pp. 166-173 (opportunamente ricordata in commento al nostro luogo da CRIMI, ed., p. 51).

<sup>(27)</sup> Or. 39, 13, cf. C. MORESCHINI – P. GALLAY (ed.), *Grégoire de Nazianze, Discours 38-41*, Paris 1990 (Sources Chrétiennes, 358), p. 178, 23-27 (= MIGNE, PG 36, col. 349 A 14-B 5): τῆς κακίας ὁ σοφιστής (scil. diabolus), θεότητος ἐλπίδι δελεάσας ἡμᾶς, σαρκὸς προβλήματι δελεάζεται, ἴν'... οὕτως ὁ νέος Ἀδὰμ τὸν παλαιὸν ἀνασώσεται..., σαρκὶ τοῦ θανάτου θανατωθέντος.

<sup>(28)</sup> *Oratio in dedicationem pretiosae et vivificae crucis* CPG 4270 / BHG 428y, cf. J. ZELLINGER, *Studien zu Severian von Gabala*, Münster i.W. 1926 (Münsterische Beiträge zur Theologie, 8), p. 136, 32-33: μνήσθητι ὅτι δι' αὐτοῦ (scil. τοῦ σταυροῦ) ὡς ἐν ἀγκίστρῳ ἐδελέασας τὸν θάνατον λαβεῖν σου τὸ σῶμα πρὸς καθαίρεσιν αὐτοῦ...

<sup>(29)</sup> *Diversa capita*, I, 11, in MIGNE, PG 90, col. 1184 A 2-15: διὰ τοῦτο γίνεται τέλειος ἄνθρωπος ὁ θεός, ...ἵνα σαρκὸς προβλήματι δελεάσας, ἐρεθίσῃ τὸν ἄπληστον δράκοντα (scil. diabolus) περιχανόντα τὴν σάρκα καταπιεῖν, γεννησομένην αὐτῷ μὲν δηλητήριον, τῇ δυνάμει τῆς ἐν αὐτῇ θεότητος παντελῶς αὐτὸν διαφθείρουσαν... οὕτω καὶ αὐτός, ἐμφαγεῖν βουλευθεὶς τῆς σαρκὸς τοῦ Δεσπότου, τῇ δυνάμει τῆς ἐν αὐτῇ θεότητος διεφθάρη.

<sup>(30)</sup> *De fide orthodoxa*, III, 27, edito in B. KOTTER, *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, II: *Expositio fidei*, Berlin - New York 1973 (Patristische Texte und Studien, 12), p. 170, 11-14 (= MIGNE, PG 94, col. 1096 C 8-1097 A 2): Πρόσεισι τοῖνυν ὁ θάνατος, καί, καταπιὼν τὸ τοῦ σώματος δέλεαρ, τῷ τῆς θεότητος ἀγκίστρῳ περιπίρεται, καὶ ἀναμαρτήτου καὶ ζωοποιοῦ γευσάμενος σώματος διαφθείρεται.

<sup>(31)</sup> Si pongano a confronto ad es. Severianus Gabal., *In cosmogoniam homi.* VI (CPG 4194), § 2, in MIGNE, PG 56, col. 486 (riferito a Satana: οὐκ εἶπεν ἁπλῶς «φονεὺς ἦν», ἀλλ' «ἀνθρωποκτόνος». Οὐ γὰρ ἓνα ἀνείλεν, ἀλλὰ δι' ἐκείνου πάντα ἄνθρωπον... «Non disse semplicemente che [il demonio] fu «assassino», ma che fu «uccisore dell'uomo» [cf. Io. 8, 44], in quanto uccise non uno solo [= Adamo], ma, per mezzo di quello, ogni uomo»), ed un triodio di Giuseppe edito in TOMADAKIS, *Ἄσματα τοῦ Τριωδίου...* cit., p. 171, ai vv. 29-31 (riferito a Cristo: Σταύρωσιν ἐθελουσίως κατεδέξω | εἰς ἀναίρεσιν τῆς ἁμαρτίας | τοῦ Ἀδάμ, φιλάνθρωπε...).







## NUOVI TESTIMONI DELLA MINUSCOLA LIBRARIA GRECA NEI SECOLI IX-X

Nonostante i numerosi studi dedicati negli ultimi decenni alle manifestazioni della minuscola libraria antica<sup>(1)</sup>, in particolare quelle legate al monastero di S. Giovanni Prodromo detto di Studio<sup>(2)</sup>, non sono pochi i testimoni di questa fase della storia della scrittura greca che attendono ancora di uscire dall'ombra in cui sono stati relegati a causa della dispersione degli antichi fondi manoscritti e dell'insufficienza dei nostri mezzi di indagine. Nello stesso tempo affiorano sempre più spesso, nelle ricerche relative alle testimonianze antiche della minuscola libraria, accenni alla necessità di una messa a punto del ruolo svolto in questo senso dal monachesimo studita<sup>(3)</sup>.

Sembra dunque particolarmente opportuno, in questa pausa di riflessione critica segnata dagli studi paleografici, riallacciarsi a quanto auspicava Fonkič nel 1981<sup>(4)</sup> e presentare nuovi testimoni, corredati da

---

(<sup>1</sup>) Per la bibliografia relativa si veda P. CANART, *Paleografia e codicologia greca. Una rassegna bibliografica*, Città del Vaticano 1991 (Littera antiqua 7), pp. 40-43.

(<sup>2</sup>) CANART, *op. cit.*, in particolare pp. 87-88, a cui occorre aggiungere G. CERETELI, *Wo ist das Tetraevangelium Porphyrius Uspenskij aus dem Jahre 835 entstanden?*, in *Byzantinische Zeitschrift* 9 (1900), pp. 649-653, e A. DILLER, *A Companion to the Uspensky Gospel [Gregory-Aland MS K]*, in *Byzantinische Zeitschrift* 49 (1956), pp. 332-335. A riprova di quanto si è detto, alla fase più antica della minuscola libraria è stata dedicata un'intera giornata dell'imminente V Colloquio internazionale di Paleografia greca, in programma a Cremona per il mese di ottobre 1998.

(<sup>3</sup>) Si veda, per esempio, G. CAVALLO, *Una storia comune della cultura: realtà o illusione?*, in *Europa medievale e mondo bizantino. Contatti effettivi e possibilità di studi comparati* (Tavola rotonda del XVIII Congresso del CISH – Montréal, 29 agosto 1995), a cura di G. ARNALDI e G. CAVALLO, Roma 1997 (Istituto Storico per il Medio Evo. Nuovi studi storici, 40), pp. 19-32, in particolare pp. 24-25, sui problemi connessi al parallelismo dell'evoluzione grafica in Oriente e in Occidente.

(<sup>4</sup>) B. L. FONKIČ, *Scriptoria bizantini. Risultati e prospettive della ricerca*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici*, n.s. 17-19 (1980-82), pp. 73-118, precisamente p. 83.



descrizioni e informazioni di prima mano, per arricchire le conoscenze sulla preparazione e produzione del libro nella fase cruciale per l'affermazione del modello grafico della minuscola. In un articolo che costituisce tuttora una pietra miliare in questo campo, Fonkič fornisce un elenco dei manoscritti studiati a lui noti, ma dal 1981 a oggi sono state pubblicate altre ricerche<sup>(5)</sup> e avanzate nuove proposte di attribuzione, dal discusso evangelario *Dujčev* 272 (già *Kosinitza* 115) descritto da Aksinja Džurova<sup>(6)</sup>, all'*Athen. Bibl. Nat.* 2076, segnalato di recente da chi scrive<sup>(7)</sup>.

Fra i tanti testimoni che di giorno in giorno attirano l'attenzione di chi esplora i ricchi giacimenti dei fondi manoscritti ancora da sfruttare, occupa senza dubbio un posto di rilievo un testimone dell'Ottateuco conservato oggi nella Bibliothèque Nationale di Parigi<sup>(8)</sup> che ho già segnalato in precedenza, senza darne però un'adeguata descrizione, e precisamente il codice 2 del fondo Coislin<sup>(9)</sup>.

Questo manoscritto, di grande formato, contiene attualmente l'Ottateuco, dal libro della Genesi (ff. 1-78r) a quello di Ruth (ff. 350-354), e comprende 354 fogli (+ 75a, 121a), con alcune integrazioni più recenti. Infatti i ff. 1r-2v e 354, che recano la firma del copista Giovanni monaco, sono stati vergati nel secolo XIV in una scrittura «mimetica». I ff. 65r-74v sono stati anch'essi integrati, ma da un'altra mano, con inchiostro nero, in una scrittura corsiveggiante che si può assegnare al

---

(5) N. F. KAVRUS, *Studijskij skriptorij v IX v.*, in *Vizantijskij Vremennik* 44 (1983), pp. 98-111, 10 tavv., articolo peraltro già citato e utilizzato in FONKIČ, *Scriptoria bizantini* cit. (cf. *ibidem*, p. 84 n. 42).

(6) A. DŽUROVA, *L'évangélaire Dujčev 272 (olim Kosinitza 115) du Centre d'Etudes slavo-byzantines «Ivan Dujčev»*, in *Bollettino della Badia Greca di Grottaferata*, n.s. 44 (1990), pp. 185-200, ed EAD., *L'évangélaire cod. Dujčev 272 (olim Kos. 115) du Centre d'Etudes slavo-byzantines «Ivan Dujčev»*, *ibid.*, n. s. 47 (1993), pp. 41-69.

(7) L. PERRIA, *Scrittura e ornamentazione nei manoscritti di origine studiata*, in *Bollett. della Badia Greca di Grottaf.*, n.s. 47 (1993) (= *Miscellanea di studi in onore del R.P. Marco Petta per il LXX compleanno*, V) (ed. 1997), pp. 245-280.

(8) Per una brevissima descrizione, si veda il catalogo: R. DEVREESSE, *Bibliothèque Nationale. Département des manuscrits. Catalogue des manuscrits grecs*, II. *Le fonds Coislin*, Paris 1945, p. 3; inoltre cf. B. DE MONTFAUCON, *Bibliotheca Coisliniana, olim Segueriana*, Parisiis 1715, pp. 32-38.

(9) L. PERRIA, *Per un repertorio dei codici greci in minuscola di età antica*, in *Riv. di Studi Biz. e Neoell.*, n.s. 33 (1996) (ed. 1997), pp. 21-30, precisamente p. 22 n. 5.



XIII-XIV secolo, mentre i ff. 210 e 344 presentano una minuscola corsiveggiante dell'XI-XII secolo.

Il nucleo originario del manoscritto, invece, è databile su base paleografica alla seconda metà del secolo IX. In questa sezione i fogli, la cui pergamena è di qualità media, ma piuttosto spessa e rigida, misurano mm 342 × 249, con una superficie scritta di mm 250 × 130, su 30 linee di scrittura. La rigatura è incisa secondo i sistemi Leroy 10 e due varianti del sistema 12<sup>(10)</sup>, mentre il tipo è identificabile con il Leroy V 32A1a<sup>(11)</sup>.

La segnatura dei fascicoli è posta nell'angolo superiore esterno, sul *recto* del primo foglio, ed è accompagnata da due crocette tracciate in corrispondenza delle linee di giustezza e visibili, per esempio, a f. 173 (tav. 1), anche se in molti casi sono scomparse in seguito alla smarginatura del codice. La prima segnatura superstite si trova a f. 104 (fascicolo 14), l'ultima è quella del fascicolo ME', che inizia a f. 349 e comprende solo sei fogli (4+2).

La scrittura del *Coisl.* 2 appare simile a quella del *Vat. gr.* 1669, ma più grande e regolare; si tratta di una minuscola antica oblunga quanto al modulo delle lettere, ma tutt'altro che angolosa nel tratteggio, con alcune forme maiuscole, come *gamma*, *delta*, *kappa*, *lambda*, *ny*. Le peculiarità che si riscontrano nel tratteggio delle lettere e nell'uso delle legature – in particolare *ypsilon* di forma quadrata e modulo piuttosto grande, specie in fine di rigo, ed *epsilon-pi* con l'*epsilon* tracciato in senso discendente – mi sembrano autorizzare l'identificazione del copista con uno dei due che hanno collaborato alla trascrizione del *Mosqu. gr.* 93, contenente le Epistole con commento e attribuito dal Fonkič all'ultimo terzo del secolo IX<sup>(12)</sup>. Si tratta precisamente della seconda mano, che ha vergato i ff. 90-288v; l'identificazione sembra tanto più certa in quanto il *tau* iniziale a f. 79

<sup>(10)</sup> Si fa riferimento, come sempre, a J. LEROY, *Quelques systèmes de réglure des manuscrits grecs*, in *Studia codicologica*, Berlin 1977 (Texte und Untersuchungen der altchristlichen Literatur, 124), pp. 291-312, e IDEM, *La description codicologique des manuscrits grecs de parchemin*, in *La paléographie grecque et byzantine*, Paris 1977 (Colloques Internationaux du C.N.R.S., No. 559), pp. 21-41.

<sup>(11)</sup> Si veda J. LEROY, *Les types de réglure des manuscrits grecs*, Paris 1976.

<sup>(12)</sup> Cf. FONKIČ, *Scriptoria bizantini* cit., pp. 86-87, tavv. 5-7 (in particolare tav. 7 per il copista B), e prima ancora F.-J. LEROY, *Le Patmos St. Jean 742 (Gregory 2464), un nouveau manuscrit de Nicolas Stoudite († 868)*, in *Zetesis. Bijdragen... aangeboden aan Prof. Dr. Emile de Strijcker*, Antwerpen-Utrecht 1973, pp. 488-501, precisamente pp. 489, 494-501, tavv. VII-IX.



del *Coisl. 2* è ornato nello stesso identico modo del *pi* visibile a f. 211 del *Mosqu. gr. 93*<sup>(13)</sup>.

Oltre tutto, il codice del fondo Coislin ha quasi lo stesso formato di quello moscovita, visto che il *Mosqu. gr. 93* misura mm 341 × 242, pur essendo impaginato a due colonne e rigato con un tipo diverso, e cioè V 22D2a: in ogni caso si tratta di tipi affini, dal momento che hanno in comune l'esistenza del solo riquadro esterno che delimita la superficie scritta, senza linee retrici (un aspetto tipico della produzione studita), e la presenza di 2 linee marginali, entrambe nel margine superiore. Quanto al sistema di rigatura, il copista B del codice 93 di Mosca adotta due varianti del sistema 12, che nel *Coisl. 2* sono associate al sistema 10. Infine, per la discrepanza nel numero delle crocette tracciate nel margine superiore del f. 1r di ogni fascicolo, che nel *Coisl. 2* sono due anziché quattro, esiste una spiegazione molto semplice, dal momento che il codice è scritto a piena pagina, e quindi prevede due sole linee di giustezza, a differenza del *Mosqu. gr. 93*, che, essendo impaginato a due colonne, ne presenta quattro.

Per obiettività, occorre ricordare che il Leroy non accoglieva l'ipotesi dell'origine studita formulata dal Diller per il *Mosqu. gr. 93*<sup>(14)</sup>, ma le sue obiezioni sembrano scaturire da una visione ancora piuttosto rigida della scrittura, o meglio, delle scritture adottate nel secolo IX, nella quale per esempio non trovano posto legature corsive come *epsilon-rho* «ad asso di picche», dal Leroy ritenuta esclusiva dell'Italia meridionale, mentre ora sappiamo che è possibile incontrarla nello stesso periodo anche in testimoni di indiscutibile origine costantinopolitana, come il *Vat. gr. 1* (f. 167v). Del resto, all'epoca in cui Julien Leroy scriveva queste pagine, non si era ancora notato come la cosiddetta «reintroduzione» delle maiuscole sia un fenomeno molto antico, insito nella minuscola fin dalle origini<sup>(15)</sup>, tanto che forse sarebbe opportuno abbandonare questo termine per parlare invece di sopravvivenza delle forme maiuscole; o come talune legature corsive siano sempre state presenti, sia pure in modo

<sup>(13)</sup> Cf. FONKIĆ, *Scriptoria bizantini* cit., tav. 7.

<sup>(14)</sup> Si veda J. LEROY, *Un témoin ancien des Petites Catéchèses de Théodore Studite*, in *Scriptorium* 15 (1961), pp. 36-60, precisamente pp. 53-54, in riferimento a DILLER, *A Companion* cit. alla nota 2.

<sup>(15)</sup> Si veda KAVRUS, *art. cit.*, tav. 1, in cui è visibile un *ny* maiuscolo a f. 10 del *Petropol. gr. 219*, com'è stato già notato in L. PERRIA, *Una minuscola libraria del secolo IX*, in *Riv. di Studi Biz. e Neoell.*, n.s. 26 (1989), pp. 117-137, precisamente p. 119 n. 7.



sporadico, nella minuscola posata di tipo librario, secondo quanto attesta lo stesso Tetraevangelo Uspenskij<sup>(16)</sup>.

Per concludere, l'attribuzione del *Coisl.* 2 alla produzione studita è fondata sulla compresenza di una molteplicità di aspetti codicologici e paleografici, in cui non incide tanto, o soltanto, la presenza delle crocette a f. 1r di ogni fascicolo o l'uso di certi sistemi e tipi di rigatura, e neppure l'identità della mano con quella di un copista già noto, quanto il loro confluire in una tipologia libraria ormai ben identificata.

Ed è una tipologia riconfermata anche sul piano dell'ornamentazione, che infatti è molto semplice. In conformità con la concezione tardoantica, l'enfasi viene posta sull'*explicit* del testo: alla fine di ogni libro dell'Ottateuco, il titolo è tracciato in lettere maiuscole, fiancheggiate da due crocette, e incorniciato da fregi estremamente sobri, composti da linee ondulate arricchite da archetti, oppure da una serie di motivi a S. Basta una verifica per constatare che si tratta dello stesso metodo utilizzato per evidenziare i titoli del *Petropol. gr.* 219<sup>(17)</sup>. Inoltre il copista fa in modo che il titolo finale di ogni libro appaia sul *recto* di un foglio (si vedano per esempio i ff. 78, 134, 174, 232, 281, 315), mentre il libro successivo comincia sul *verso* (tav. 2); l'unica eccezione riguarda la transizione fra il penultimo e l'ultimo libro dell'Ottateuco, giacché il testo dei Giudici termina a f. 349v, mentre il libro di Ruth comincia a f. 350. Le iniziali sono maiuscole di modulo medio, disegnate a tratto semplice o doppio, ma senza motivi ornamentali.

Non minore attenzione del *Coisl.* 2 meritano altri manoscritti la cui attribuzione al secolo IX ex. – X in. appare certa e il riconoscimento di una origine legata all'ambiente studita molto probabile, soprattutto per il primo, e più antico, che è il *Par. gr.* 1710<sup>(18)</sup>.

<sup>(16)</sup> Cf. KAVRUS, *art. cit.*, tavv. 1b e 2b, dove si notano legature di *rho* con la lettera seguente.

<sup>(17)</sup> Cf. B. M. METZGER, *Manuscripts of the Greek Bible. An Introduction to Palaeography*, New York – Oxford 1981, tav. 26 (= f. 100), con l'inizio del Vangelo di Marco.

<sup>(18)</sup> Il codice era stato già segnalato in L. PERRIA, *Le cronache bizantine nella tradizione manoscritta*, in *Byzantina Mediolanensia*. Atti del V Congresso Nazionale di Studi Bizantini (Milano, 19-22 ottobre 1994), a cura di F. CONCA, Soveria Mannelli 1996, pp. 351-359, precisamente pp. 356, 358-9. Si veda anche *Theophanis Chronographia*, rec. C. de BOOR, II, Lipsiae 1885, pp. 364-373; *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*, ed. A. A. MOSSHAMMER, Leipzig 1984, e, recentemente, *The Chronicle of Theophanes Confessor. Byzantine and Near Eastern History (AD*



Il manoscritto, che ha riportato serie mutilazioni, contiene il *Chronographicon syntomon* e la Cronaca di Giorgio Sincello, e comprende oggi 397 fogli. Sul f. 1, tratto da un codice latino con notazione musicale, si legge, nell'angolo superiore esterno, una nota con la menzione di Michele Angelo Ducas Comneno Paleologo, imperatore col nome di Michele VIII Paleologo (1259-1282). Anche il secondo foglio è tratto da un altro manoscritto, questa volta greco, mentre il testo delle cronache comincia a f. 3v (il *recto* è in bianco), con un titolo in ogivale diritta preceduto da una crocetta *bouletée*.

La pergamena è sottile, ma di qualità mediocre. Attualmente il codice misura mm 240 × 150, con una superficie scritta di mm 200 × 130 e 23 linee di scrittura, ma dev'essere stato notevolmente rifilato, perché presenta margini molto ridotti. La rigatura è eseguita secondo il sistema Leroy 11 e il tipo W 01A1, molto simile, dunque, a quello del *Mosqu. gr.* 117 e del *Par. gr.* 494, che è infatti W 01A1a<sup>(19)</sup>.

I fascicoli, in apparenza privi di segnatura, almeno allo stato attuale, sono per lo più quaternioni, con qualche irregolarità al principio e alla fine: infatti, se il f. 1 è un'aggiunta, i ff. 2-7 sono stati riuniti a formare un ternione in occasione di un restauro, mentre i ff. 8-13 corrispondono a un ternione privo di un foglio (2+3). Inoltre il quaternioni corrispondente ai ff. 54-61 è mutilo del primo e del quinto foglio, e i due fogli finali (ff. 396-7) formano un bifolio.

La scrittura, vergata in un inchiostro color ruggine molto intenso, risulta per certi versi affine alla minuscola della «collezione filosofica» per la peculiarità del tratto, piuttosto spesso e greve, oltre che per la fre-

---

284-813). Translated with Introduction and Commentary by C. MANGO and R. SCOTT, with the assistance of G. GREATREX, Oxford 1997, p. xcv. Per il facsimile, si veda H. OMONT, *Fac-similés des plus anciens manuscrits grecs en onciales et en minuscule de la Bibliothèque Nationale*, Paris 1892, tav. XXXVI (= f. 84v).

<sup>(19)</sup> Per il primo dei due manoscritti cf. FONKIĆ, *Scriptoria bizantini* cit., p. 85; viceversa la rigatura del *Par. gr.* 494 è stata da me rilevata durante l'esame del codice. Va sottolineato che l'indice A, corrispondente all'estensione delle linee retrici da un margine all'altro del foglio, ricorre spesso nella prima fase a noi nota della produzione studita, come del resto nei testimoni della cosiddetta «collezione filosofica». In base alle mie osservazioni dirette, per esempio, sono rigati secondo il tipo 00A1 tanto il celeberrimo *Par. gr.* 437 quanto il frammento delle Piccole Catechesi di Teodoro Studita indicato oggi con la segnatura *Vat. gr.* 2625 (sul quale cf. LEROY, *Un témoin* cit.), benché in seguito lo stesso Leroy abbia affermato che il tipo 00A1 (= Lake I, 1g) era quasi certamente italogreco, a proposito del *Vat. gr.* 699: J. LEROY, *Notes codicologiques sur le Vat. gr. 699*, in *Cahiers archéologiques* 23 (1974), pp. 73-78, precisamente p. 77.



quenza degli occhielli ciechi e degli ispessimenti terminali, ma presenta qualche elemento corsiveggiante, evidente soprattutto nelle legature con *epsilon*; inoltre merita attenzione un singolare tratteggio del *rho*, nel quale spesso il tratto inferiore ha origine quasi al centro della parte inferiore dell'occhiello, piuttosto tondeggianti. Non si tratta di una minuscola pura, giacché presenta forme maiuscole come *alpha* (in fine di riga), *kappa*, *lambda*, *ny*, *sigma* e persino *pi* (per la verità raro), con i due tratti verticali – di cui il secondo più breve – molto ravvicinati e quasi uniti dal «gancio» inferiore; è degno di nota anche il tratteggio angoloso del *kappa*. In ogni caso l'aspetto d'insieme della grafia è molto arcaico: spiriti e accenti sono di prima mano, ma gli spiriti sono molto angolosi e l'interpunzione comprende solo il punto in alto (seguito da uno spazio), la virgola e i due punti seguiti da una lineetta ondulata per indicare la fine del testo. Il *kai* è abbreviato sia con il segno tachigrafico, sia con il *kappa* minuscolo o maiuscolo.

Insomma, se sul piano testuale il codice è molto vicino all'*Oxon. Wake* 5, in quanto deriva da esso, o tutt'al più da un suo gemello<sup>(20)</sup>, sul piano grafico appare prossimo alla scrittura del copista Atanasio, che vergò nell'anno 880 il *Mosqu. gr.* 117, contenente gli *Ascetica* di Basilio Magno<sup>(21)</sup>. Tutti questi elementi mi inducono a considerare questo testimone ancora più antico del precedente, formulando l'ipotesi di una datazione intorno alla metà del secolo IX.

Un altro esemplare che affonda le radici, a mio avviso, nello stesso *humus*, pur presentando solo qualche labile punto di contatto con la produzione studita, è il *Par. gr.* 836. Si tratta di un codice mutilo dell'inizio, contenente il Commentario di Cirillo ai profeti Isaia e Sofonia e assegnato dall'Omont al secolo X<sup>(22)</sup>, ma databile a mio parere alla fine del IX. In base a un *ex libris* visibile a f. 1, proviene dalla biblioteca di un vescovo di nome Giovanni<sup>(23)</sup>.

Il codice presenta tre sezioni successive, tutte apparentemente coeve, dunque realizzate forse da copisti che collaboravano tra loro, sia pure utilizzando criteri diversi per la preparazione della pagina; in alterna-

<sup>(20)</sup> N. G. WILSON, *A Manuscript of Theophanes in Oxford*, in *Dumbarton Oaks Papers* 26 (1972), pp. 357-360.

<sup>(21)</sup> Sul manoscritto cf. FONKIČ, *Scriptoria bizantini* cit., pp. 85-87, 92; KAVRUS, *art. cit.*, pp. 102-104, tavv. 4, 6; PERRIA, *Le cronache bizantine* cit., p. 359.

<sup>(22)</sup> H. OMONT, *Inventaire sommaire des manuscrits grecs de la Bibliothèque Nationale*, I, p. 157.

<sup>(23)</sup> La nota è ripetuta a f. 193.



tiva si potrebbero ipotizzare due integrazioni successive, ma a brevissima distanza dalla realizzazione del codice, dal momento che la seconda e la terza mano appaiono simili alla prima, se non addirittura più arcaiche, omettendo spesso la notazione degli spiriti e soprattutto degli accenti. Il blocco iniziale del manoscritto è anche il più cospicuo, in quanto comprende i ff. 1-267v, vergati su una pergamena chiara e sottile ma piuttosto rigida e non priva di difetti, oltre che lavorata senza troppa cura. La minuscola attestata in questa sezione del libro è una scrittura posata sul rigo, lievemente inclinata a sinistra, di modulo piccolo e con prolungamenti piuttosto sviluppati sia in alto sia in basso. Non è una minuscola pura, giacché sono visibili forme maiuscole di *alpha* (frequente all'inizio di parola), *epsilon*, *zeta*, *kappa*, ma nell'insieme appare piuttosto antica.

Invece i ff. 268-274, che formano un intero fascicolo, sono impaginati in modo diverso, su due colonne, rigati secondo il tipo 00A2, con 39 linee di scrittura (mentre risulta difficile accertare il sistema usato), e vergati con inchiostro bruno rossiccio da un'altra mano, in una grafia apparentemente più arcaica e ancor meno formalizzata della prima: oblunga, regolare, con poche maiuscole, fra cui per esempio *gamma*, presenta alcune legature notevolmente corsive, in particolare *alpha-csi* ed *epsilon-csi*, oltre a un trattamento piuttosto singolare della legatura *eta-ny* di tipo antico<sup>(24)</sup>, in cui la successione di curve del *ny* corsivo viene risolta con un tratteggio alquanto spezzato e angoloso (tav. 3).

Infine gli ultimi cinque fogli del *Par. gr.* 836, corrispondenti ai ff. 275-279 (3+2), sono opera di un terzo copista: anche in questo caso è arduo riconoscere il sistema di rigatura, mentre il tipo corrisponde al 20C1, su 32 linee. La scrittura è una minuscola verticale, rotondeggiante e con prolungamenti molto ridotti, di aspetto arcaico (tav. 4), simile a quella dell'*Ottob. gr.* 86 e ancor più del *Vat. gr.* 460<sup>(25)</sup>. Sono evidenti le affinità con quest'ultimo testimone, in particolare nel tratteggio di lettere come lo *csi*, che di solito assumono forme peculiari a seconda del gusto del copista.

Quanto al nucleo principale del manoscritto, presenta un formato di mm 348 × 238, con una superficie scritta di mm 270 × 170, con 29 ri-

(<sup>24</sup>) E. FOITIERI, *La minuscola libraria dei secoli IX e X*, in *La paléographie grecque et byzantine* cit., pp. 139-165, precisamente p. 142 e fig. 3.

(<sup>25</sup>) S. LUCA', *Osservazioni codicologiche e paleografiche sul Vaticano Ottoboniano greco 86*, in *Bollett. della Badia Greca di Grottaf.*, n.s. 37 (1983), pp. 105-146, 18 tavv., precisamente pp. 110 e n. 14, 121, tav. XIV.



ghe di scrittura separate da un intervallo di circa 10 mm. Questi fogli sono rigati con il sistema Leroy 9 (benché non sempre sia possibile verificarlo con assoluta certezza) e il tipo 00C1, che spesso tende a diventare 00A1, per l'abitudine di prolungare le linee orizzontali fino al margine estremo del foglio.

I fascicoli recavano la segnatura sul *recto* del primo foglio, nell'angolo superiore esterno, come si arguisce dalle tracce visibili ai ff. 152, 167, 175, 205, 220, 228, 236, ma a quanto pare il manoscritto doveva comprendere due serie di quaternioni, dal momento che a f. 152 si legge chiaramente la segnatura β', segno che la seconda parte aveva una numerazione indipendente.

La scrittura di questa sezione è una minuscola posata sul rigo, leggermente inclinata a sinistra. Nei primi fogli l'inchiostro è grigio scuro, quasi nero, mentre in seguito il suo colore diventa molto più pallido, caratterizzato da frequenti variazioni di intensità, comunque mai rossiccio. Il nucleo delle lettere è tondeggiante, piuttosto schiacciato, mentre le aste sono piuttosto sviluppate e mostrano la tendenza a terminare con un piccolo ricciolo o un ispessimento; alcune forme, come *kappa* e *ny*, sono alquanto angolose, ma la scrittura nel suo insieme non risulta affine allo «stile Anastasio», bensì alla cosiddetta minuscola antica oblunga<sup>(26)</sup>. L'*eta* presenta la forma arcaica a «h», gli spiriti sono angolosi. Non si tratta di una minuscola pura, dal momento che sono presenti almeno *alpha*, *epsilon*, *zeta*, *kappa* e *sigma* di forma maiuscola (specie in fine di rigo), ma l'impressione d'insieme rimanda a una fase antica della minuscola libraria, probabilmente a cavaliere tra IX e X secolo (tav. 5).

Uno degli aspetti più interessanti di questo manoscritto è costituito comunque dall'ornamentazione, eseguita – almeno per la prima sezione – nello stesso inchiostro del testo (con qualche sopralineatura in giallo chiaro, quasi trasparente) e con ogni probabilità dal copista stesso, con una certa ricchezza e fantasia di motivi. Il copista presta la massima attenzione alla presentazione del testo, in cui si studia di evidenziare il testo da commentare lasciando delle linee in bianco o scrivendo le citazioni «rientrate» ai lati e tracciando in margine dei segni simili alle moderne virgolette (tav. 7a-b,d).

Un ulteriore indizio di arcaicità è l'uso tardoantico di mettere in risalto l'*explicit* di ogni sezione del testo, con gruppi di trattini di lunghez-

(<sup>26</sup>) Cf. FOLLIERI, *art. cit.*, p. 144.



za decrescente disposti sopra e sotto il titolo<sup>(27)</sup>. Il copista lo adotta spesso (vedi ff. 24v, 157v; soluzioni simili si trovano anche ai ff. 69, 72v, 107v, 125v, 136, 194v, 169), e talvolta arricchisce il motivo con fronde stilizzate che s'innalzano verso l'alto dalle estremità laterali. Altre volte, invece, disegna fregi lunghi e stretti che racchiudono indicazioni relative al testo, concludendosi alle estremità con elementi triangolari completati da un cerchietto da cui scaturiscono motivi trilobati a giglio (vedi ff. 238, 195 o, in forma più semplice e non a cornice, f. 132) (tav. 6a-b). Appare notevole anche un fregio con motivi cuoriformi incastrati l'uno nell'altro.

Il campo nel quale il copista principale del *Par. gr.* 836 si sbizzarrisce di più è rappresentato comunque dalle iniziali, che sono per lo più maiuscole di modulo grande e di forma oblunga. Le appendici terminali sono costituite di solito da foglioline a cuore che arricchiscono l'estremità inferiore dei tratti, mentre gli ornamenti che fanno da «riempitivo» sono di carattere geometrico: sottili fasce, motivi di gemme quadrangolari incastonate, triangoli e zigzag, *chevron* e intrecci<sup>(28)</sup> (tav. 7c). Fra i numerosi esempi spiccano in particolare il *pi* (f. 83v) (tav. 7b), il *tau* (f. 1), un insolito *ypsilon* con fronde stilizzate ai lati (ff. 197, 262), il *phi* (ff. 249v, 255v) (tav. 7d) e soprattutto l'*alpha* «à *chevron*» (f. 237, simile ai ff. 222v e 236) (tav. 7a). Tuttavia le soluzioni più originali riguardano un tipo di *alpha* diverso dal precedente e un *my*, disegnati entrambi con una linea ininterrotta e molto sinuosa (rispettivamente ai ff. 29v, 241 e 248v, 251v) (fig. 1).

(<sup>27</sup>) Per qualche esempio quasi coevo, si veda L. PERRIA, *Arethaea. Il codice Vallicelliano di Areta e la Ciropedia dell'Escorial*, in *Riv. di Studi Biz. e Neoell.*, n.s. 25 (1988), pp. 41-56, 8 tavv., precisamente p. 44, tavv. Ib, IV, VIIb, VIIIa.

(<sup>28</sup>) La bibliografia sulla prima fase dell'ornamentazione libraria, e in particolare sulle iniziali, non è vastissima: si veda comunque CANART, *op. cit.*, pp. 72-80, in particolare C. NORDENFALK, *Die spätantiken Zierbuchstaben*, Stockholm 1970 (*Die Bücherornamentik der Spätantike*, 1), e inoltre G. ALEXANDER, *The Decorated Letter*, New York [1978]; I. HUTTER, *Decorative Systems in Byzantine Manuscripts, and the Scribe as Artist: Evidence from Manuscripts in Oxford*, in *The Word on the Page*, ed. by N. ŠEVČENKO (= *Word and Image* 12 [1996]), pp. 4-22; L. BRUBAKER, *The Introduction of Painted Initials in Byzantium*, in *Scriptorium* 45 (1991), pp. 22-46; G. CAVALLO, *Iniziali, scritture distintive, fregi. Morfologie e funzioni*, in *Libri e documenti d'Italia: dai Longobardi alla rinascita delle città*. Atti del Convegno Nazionale dell'Associazione Italiana Paleografi e Diplomatisti (Cividale, 5-7 ottobre 1994), a cura di C. SCALON, Udine 1996, pp. 15-33.



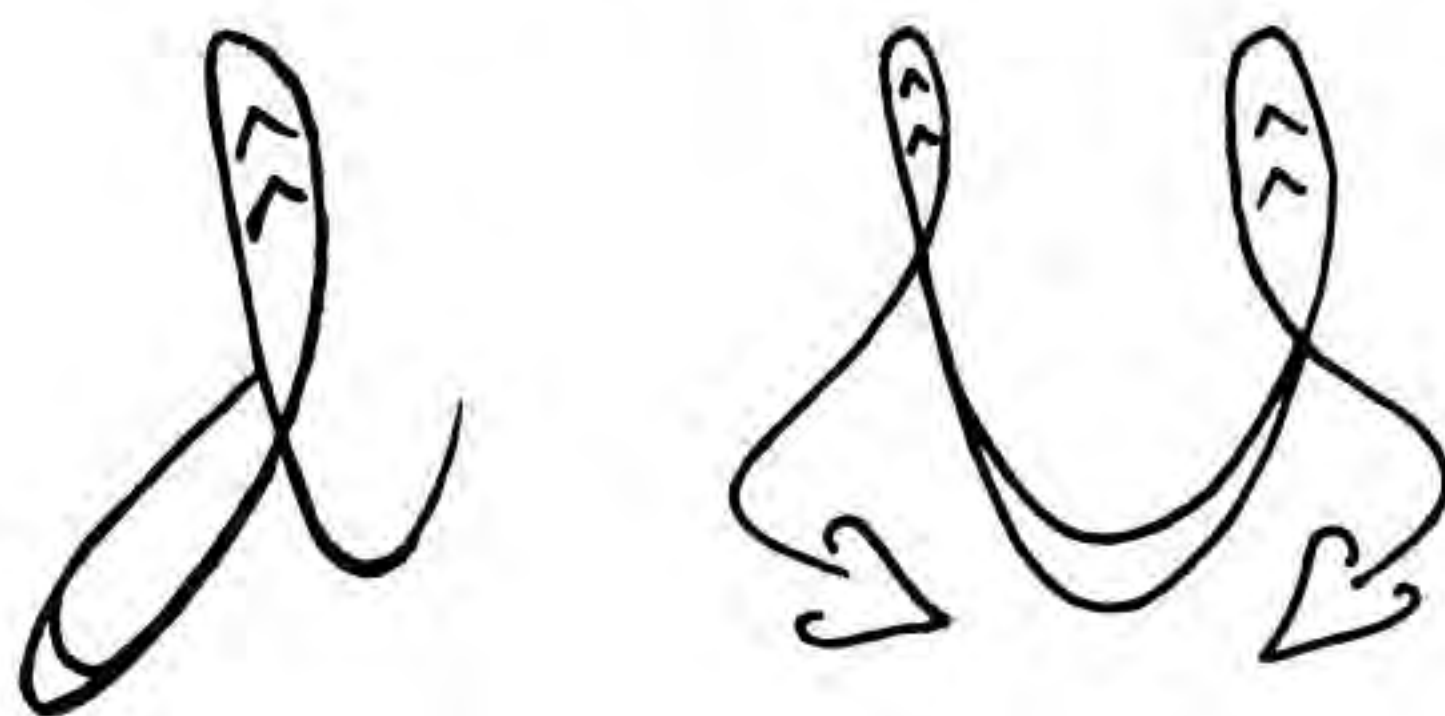


Fig. 1.

Per la forma sinuosa dell'iniziale *alpha*, in particolare, si può citare una serie di paralleli presenti nel *Palat. gr. 14*, un codice delle *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio databile all'inizio del secolo X<sup>(29)</sup>. La minuscola rotondeggiante usata per il testo si segnala per la frequenza di forme maiuscole come *alpha*, *lambda*, *ny*, *sigma* (mentre l'*epsilon* è piuttosto raro); lo *csi* largo, con il tratto finale prolungato fino ad abbracciare due o tre delle lettere seguenti; la legatura *alpha-rho* simile nel tratteggio all'*epsilon-rho* «ad asso di picche».

La decorazione è disegnata nello stesso inchiostro del testo. I fregi sono costituiti di solito da semplici linee ondulate concluse ai lati da foglioline a due lobi, molto simili a quelli dei primi codici in minuscola, studiati e non. Più fantasiose appaiono le iniziali, in cui – se grandi – sono utilizzati quasi sempre come riempitivo dei motivi geometrici (per esempio nel tratto di destra dell'*alpha* o nell'asta del *tau*), mentre l'appendice ornamentale è costituita da una fogliolina cuoriforme disegnata con molta fluidità e posta all'estremità dell'occhiello dell'*alpha*, ridotto a un triangolo stretto e acuto (f. 37v), o del tratto superiore del *lambda* (f. 126), o del tratto di sinistra della traversa del *pi* (f. 120) o del *tau* (ff. 3v, 111), ed eccezionalmente anche dell'*ypsilon* maiuscolo (ff. 118v, 120v). Questo elemento decorativo è comunque frequente soprattutto con un *alpha* maiuscolo dal tratteggio fluido e non geometrico (ff. 3, 8v, 15, eccetera, con varianti ai ff. 18 e 66), molto simile appunto a quello del *Par. gr. 836* e talvolta legato alla lettera seguente (f. 2v).

(<sup>29</sup>) LUCA', *art. cit.*, tav. IX, p. 120 e n. 80, con indicazioni bibliografiche: il codice, che misura mm 297 × 219, è rigato secondo il sistema 5 e il tipo speciale K 22C2a, o K 21C2a.



Un altro elemento caratteristico dell'ornamentazione di questo manoscritto è costituito dal motivo a giglio che a volte conclude in basso l'asta del *tau* (f. 140v), proprio come nell'esempio indicato del *Par. gr.* 836 (tav. 7c). A volte questo motivo è disegnato anche in orizzontale, ai lati del titolo, come si può notare a f. 87.

In sintesi, questa ornamentazione è affine da un lato a quella del *Par. gr.* 836 per il peculiare disegno fluido e curvilineo dell'*alpha* e per taluni motivi decorativi, dall'altro al *Palat. gr.* 123<sup>(10)</sup>, un testimone delle opere dello Ps. Dionigi Areopagita che presenta a sua volta una decorazione simile, ma più improntata a motivi geometrici e arricchita dall'uso del colore. La gamma cromatica scelta, tuttavia, è piuttosto insolita, perché si tratta di tre colori come il giallo, il viola e il verde, più qualche tocco di arancio, tutti usati in sfumature molto tenui.

Nel caso del *Par. gr.* 836, dunque, la connessione con l'ambiente studiata è indiretta, specie se si tiene conto della forte somiglianza della terza mano con la scrittura del *Vat. gr.* 460, un codice che non sembra da ricollegare all'ambiente di Studio, pur essendo senza dubbio di origine orientale e possedendo caratteri codicologici affini<sup>(11)</sup>. Si tratta comunque di un manoscritto che arricchisce il repertorio di grafie già note per

---

<sup>(10)</sup> LUCA', *art. cit.*, tav. XIII, p. 121 e n. 88. Anche in questo esempio i caratteri codicologici e paleografici, piuttosto arcaici, puntano verso un ambiente orientale. Il codice misura mm 190 x 140, con una superficie scritta di mm 148 x 90 che riserva ampi margini agli scoli, oggi però in gran parte decurtati. Mutilo dell'inizio e della fine, comprende attualmente 185 fogli, ai quali è stato aggiunto il f. 186, vergato in uno stile che si potrebbe definire «Metochites». È rigato con i sistemi 5 e 7, secondo il tipo 00C1, e presenta la segnatura dei fascicoli, in lettere maiuscole, nell'angolo superiore esterno del primo foglio. La scrittura usata per vergare la maggior parte del testo è una minuscola diritta e un po' schiacciata, lievemente angolosa, molto interessante, con forti elementi di arcaicità, vergata in inchiostro di un bruno intenso; per gli scoli è usata invece una maiuscola ogivale diritta di modulo piccolo, in inchiostro pallido. Tuttavia il codice non è opera di un solo copista: ai ff. 5r-27v interviene una mano molto simile a quella principale, ma riconoscibile per i tratti meno fermi. Infatti sembra quasi incerta, e la scrittura appare più oblunga, con un tratteggio diverso del *kai*, anche se gli elementi comuni sono numerosi. È da notare che, dal punto di vista testuale, questo manoscritto si configura come una sorta di edizione critica, elaborata da un erudito del IX-X secolo: cf. *Denys l'Aréopagite, La Hiérarchie celeste*, Introduction par R. ROQUES, éd. et texte critique par G. HELL, trad. et notes par M. DE GANDILLAC (Sources Chrétiennes 58), Paris 1958, pp. 26-27; G. THIÉRY, *Recherches pour une édition du Pseudo-Denys*, in *The New Scholasticism* 3 (1929), pp. 353-442, precisamente pp. 373-374.

<sup>(11)</sup> Si veda in proposito l'opinione di LUCA', *art. cit.*, p. 110.



il IX-X secolo con una testimonianza significativa per il contributo che offre alla conoscenza della minuscola libraria e dell'ornamentazione di questo periodo con alcune grafie meno diffuse e attestate. Del resto, che la ricerca possa riservare in questo senso ancora delle sorprese notevoli è confermato da ritrovamenti di notevole interesse, quale quello del *Coisl.* 347, un codicetto (mm 235 × 145) vergato in una minuscola rotonda e apparentemente pura; piuttosto danneggiato dal tempo, contiene vari testi, fra cui un Lessico di Dionigi Areopagita, e si segnala per l'estrema rarità di accenti e spiriti, oltre che per il tratteggio di alcune lettere. Si noti per esempio il *rho*, che tende a restare aperto sulla sinistra quando è utilizzato in legatura corsiva, mentre, se isolato, mostra di solito un occhiello fortemente arrotondato (tav. 8)<sup>(32)</sup>.

Per finire, vale la pena di fare almeno un cenno a un altro manoscritto, più recente di qualche decennio, che si può considerare a margine di questa indagine, perché di studita presenta soltanto una nota di possesso a f. 118v, relativa a un tale «Senofonte, proedros di Palaiapolis e monaco di Studio», non altrimenti noto: si tratta del *Par. gr.* 439, un altro manoscritto di Dionigi Areopagita, databile alla seconda metà del secolo X<sup>(33)</sup>.

#### CONCLUSIONI

Si ha l'impressione che ogni nuova attribuzione a Studio venga oggi considerata con un filo di diffidenza, e direi quasi di insofferenza, ma, a parte il fatto che nel caso almeno del *Coisl.* 2 gli argomenti a favore sono

---

(32) Su questo e su altri testimoni di questa tradizione mi soffermerò con maggiori dettagli in altra sede, nell'articolo *In margine alla tradizione manoscritta dello Ps. Dionigi Areopagita*, attualmente in preparazione.

(33) Il codice conta attualmente 118 fogli (+ 22 bis) e misura mm 285 × 200, con una superficie scritta di mm 215 × 115, su 29 linee. La decorazione, essenziale e di gusto arcaico, è costituita da semplici fregi a inchiostro formati da linee ondulate o serie di motivi a S o asterischi e simili (a f. 37 archetti), di solito arricchite ai lati da foglioline di forma allungata, talvolta triangolare e aguzza (f. 12v), che ricordano quelle del copista studita Ignazio, che trascrisse nell'anno 899 il codice *Hunter Mus.* V.3.5, conservato nella University Library di Glasgow (FONKIC, *Scriptoria bizantini* cit., p. 86). Pur essendo attribuito generalmente al secolo XI, a mio parere va datato al X in base ai caratteri della scrittura, una minuscola slanciata «tipo Efrem», dai tratti sottili, di modulo piccolo e piuttosto ricca di abbreviazioni. Anche su questo testimone tornerò in altra sede per trattarne in modo più approfondito.



molto solidi, ciò che conta non è tanto il fatto che i manoscritti in questione siano stati esemplati fra le mura del monastero studita di Costantinopoli, quanto che appartengano alla stessa area geo-culturale e soprattutto allo stesso ambiente grafico.

Queste nuove testimonianze forniscono dunque lo spunto ideale per elaborare qualche riflessione sul rapporto fra monachesimo studita e produzione libraria, nonché sul ruolo svolto dal monachesimo studita nell'affermazione della minuscola libraria.

Non sarà del tutto inutile fare il punto sulle vicende storiche del monastero nei primi secoli della sua esistenza. Sono ben pochi gli studiosi che hanno avvertito, in questi decenni, l'esigenza di studiare le sorti di questa fondazione monastica, che sorgeva nella parte meridionale di Costantinopoli, non lontano dal mare: è curioso, per esempio, che, nonostante l'interesse che circonda il monastero di Studio, non siano stati condotti scavi adeguati, né rilevamenti topografici della costruzione. Gli unici sforzi in questo senso sono rappresentati dagli scavi condotti dall'Istituto Archeologico Russo negli anni 1907-1909, e mai ripresi negli anni successivi. Eppure la chiesa e il monastero di S. Giovanni Prodromo dovevano costituire una fondazione piuttosto vasta e complessa, ricca tanto sul piano costruttivo quanto su quello decorativo.

Il monastero, fondato nell'anno 462, o 463, viene menzionato per la prima volta nel *Chronicon Paschale* del 465; distrutto al tempo della conquista latina, venne poi riedificato, ma in realtà, almeno fino alla fine del secolo VIII, non giocò che un ruolo modesto nella storia di Costantinopoli. La situazione cambiò con l'inizio della lotta iconoclasta, apertasi nel 726 con Leone III Isaurico, e soprattutto con l'avvento al trono di Costantino V, figlio di Leone III, specie a partire dal 765.

Infatti i monaci, sostenitori del culto delle immagini, finirono in esilio, e il monastero rimase abbandonato. Tuttavia in seguito dovettero tornare, dal momento che l'egumeno Saba era presente al secondo concilio di Nicea, del 787, nel quale venne proclamata la legittimità del culto delle immagini. La situazione precipitò nuovamente quando Costantino VI, ripudiata la sposa legittima, convolò a nuove nozze con la benedizione del prete Giuseppe e l'appoggio del patriarca di Costantinopoli, Tarasio. Gli studiti, rifugiatisi nel monastero di Saccudio, fondato in Asia Minore dal notaio imperiale Platone, ruppero i rapporti con il patriarca, stigmatizzando la condotta dell'imperatore, ragione per cui anche quelli rientrati a Costantinopoli furono dispersi. Nel 797 l'imperatrice Irene, succedendo al figlio Costantino VI, richiamò gli esiliati, e Teodoro, nipote di Platone, abbandonò Saccudio insieme con i confratelli,



insediandosi nel monastero di Studio, del quale divenne egumeno nel 799. A partire da questo momento, il cenobio assunse un'importanza sempre maggiore, ma dovette attraversare altri momenti critici: nell'anno 802, quando il nuovo patriarca di Costantinopoli, Niceforo, riabilitò il prete Giuseppe nonostante l'opposizione di Teodoro e dei suoi monaci, questi furono nuovamente esiliati, per essere poi richiamati dal successore di Niceforo, Michele I. Il partito iconoclasta riprese poi il sopravvento con Leone V, nell'anno 813, e Teodoro fu esiliato ancora una volta, pur continuando a incoraggiare da lontano la resistenza dei monaci dispersi e tentando di riorganizzare embrioni di comunità monastica. Questa fase acuta della persecuzione si concluse nell'820, con l'assassinio di Leone V da parte di Michele II, ma il rifiuto di Teodoro nei confronti del concilio sulle immagini convocato dal nuovo imperatore gli fruttò per l'ennesima volta l'esilio, che fu anche l'ultimo, perché Teodoro morì, lontano da Costantinopoli, nell'826. Queste alterne vicende, contrassegnate da lunghi periodi di esilio e persecuzioni, ebbero fine soltanto alla morte di Teofilo, figlio di Michele II, quando la vedova Teodora poté ristabilire il culto delle immagini – il cosiddetto «trionfo dell'ortodossia» – con il concilio dell'843: fu allora che le spoglie di Teodoro e del fratello Giuseppe, insieme con quelle dello zio Platone, furono riportate nella capitale.

Nonostante dovesse fronteggiare queste complesse vicende politiche, Teodoro Studita è riuscito a imporsi come una delle personalità più significative nell'ambito del monachesimo orientale, e soprattutto a incidere in modo decisivo sulle sorti delle istituzioni monastiche, in quanto la sua riforma, che precede di un secolo quella operata in Occidente da Cluny, servì da modello a innumerevoli fondazioni monastiche, bizantine e non<sup>(34)</sup>. Convinto assertore della vita cenobitica rispetto a quella eremitica, Teodoro manifesta nello stesso tempo una profonda spiritualità, espressa nelle Piccole e Grandi Catechesi. Mentre nelle prime si rispecchiano le vicende della tormentata esistenza di Teodoro e i rapporti da lui intrattenuti con i confratelli, specie negli ultimi anni di

---

(<sup>34</sup>) Per un'ampia bibliografia sull'argomento, si veda il recente contributo di P. HATLIE, *The Politics of Salvation: Theodore of Stoudios on Martyrdom (Martyrion) and Speaking Out (Parrhesia)*, in *Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996), pp. 263-287, in particolare pp. 283-4; per le notizie sul monastero, cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*: 1, 3. *Le siège de Constantinople et le patriarcat oecuménique. Les églises et les monastères*, Paris 1969<sup>2</sup>, pp. 430-440.



esilio, le Grandi Catechesi rispecchiano le linee della sua riforma monastica, intesa a restituire al monachesimo la purezza delle origini. In questo ambito Teodoro – ed è un aspetto di particolare interesse per noi – prevedeva l'esistenza di una biblioteca, fornita di libri in numero sufficiente per consentire ai monaci di leggerne uno per ciascuno. Inoltre il monastero da lui concepito era dotato di un vero e proprio *scriptorium*, diretto da un protocalligrafo e quindi strutturato in forma gerarchica, e regolato oltre tutto da norme severe. Come il bibliotecario, o i monaci che tardano nel riconsegnare il libro loro affidato, anche il protocalligrafo e il calligrafo sono soggetti a pene corporali – consistenti soprattutto in digiuni e prostrazioni – per ogni mancanza, comminate in base a norme minuziose. Inoltre Teodoro prevedeva l'esistenza di una scuola in cui i monaci avrebbero dovuto studiare, accanto alle Sacre Scritture, ai Padri della Chiesa e ai precetti della disciplina monastica, anche le arti liberali: grammatica, filosofia e teologia. Insieme a queste discipline si coltivava anche lo studio del canto, dell'innografia, della pittura, della miniatura e della calligrafia, arti praticate, com'è noto, dagli stessi Teodoro e Platone<sup>(35)</sup>.

In un suo recente intervento sull'argomento, Guglielmo Cavallo adombra, come già in passato, l'ipotesi che l'eccezionalità della situazione studiata si possa ricondurre a una «influenza di modelli occidentali». È singolare, tuttavia, e non privo di significato, che, poche pagine più avanti, riesca a cogliere acutamente le contraddizioni insite nei rapporti fra Bisanzio e l'Occidente, formulando il binomio «ammirazione e svalutazione» per sintetizzare l'atteggiamento degli occidentali nei confronti di Bisanzio e rammentando l'«asimmetria» notata da André Grabar nei rapporti fra questi due mondi in campo artistico<sup>(36)</sup>. Ed è indubbio, in effetti, che il fenomeno dell'imitazione sia diffuso nell'ambito occidentale, mentre appare quasi sconosciuto, viceversa, in quello bizantino; il che dovrebbe indurci a usare un'estrema cautela nel postula-

---

(<sup>35</sup>) PG 99, coll. 1740 B-D, 1713 A-B, 1745 B-C: si veda E. FOLLIERI, 'Avrístotolu. in Διπτυχα 4 (1986), pp. 217-228, rist. in EAD., *Byzantina et italograeca. Studi di filologia e di paleografia*, a cura di A. ACCONCIA LONGO, L. PERRIA, A. LUZZI, Roma 1997 (Storia e Letteratura. Raccolta di Studi e Testi, 195), pp. 387-397.

(<sup>36</sup>) CAVALLO, *art. cit.*, pp. 25, 30-31. Traspare in filigrana, dalle sue parole, l'inclinazione ad accogliere l'impostazione suggerita in C. MANGO, *L'origine de la minuscule*, in *La paléographie grecque et byzantine cit.*, pp. 175-180, che presuppone, alla base del decisivo sviluppo della minuscola libraria in ambito bizantino, un'apertura verso il mondo occidentale.



re l'adozione a Costantinopoli di mode e modi provenienti dall'Occidente, specie in un ambiente come quello monastico, in cui si guarda all'Occidente con un certo senso di superiorità, continuando a trarre ispirazione dall'Oriente, in quanto culla delle tradizioni e dei testi ispiratori dello spiritualismo ascetico. Non a caso Sansterre osserva che «c'était le monachisme byzantin de Rome qui faisait apparaître la ville comme un centre monastique contribuant à attirer les pèlerins d'Orient»<sup>(37)</sup>. E del resto, anche se sotto molti aspetti, non ultimo il problema dell'introduzione delle iniziali decorate, si continua a insistere sull'incidenza degli stretti rapporti intrattenuti con l'Occidente, negli ultimi anni si sottolinea da più parti l'esigenza di approfondire meglio l'altro versante, non meno significativo, quello cioè dei rapporti con l'élite palestinese che tanto peso avrebbe avuto, sul piano teologico, culturale e grafico, sullo sviluppo del primo «umanesimo bizantino»<sup>(38)</sup>. È probabile che, salvo qualche eccezione, nel secolo VIII i monasteri costantinopolitani non avessero un ruolo attivo tale da giustificare la loro ascesa a promotori di un rinnovamento esteso a tutti gli aspetti della produzione culturale; tuttavia, se occorre cercare dei modelli per questa fase di sviluppo, sarà opportuno rivolgere lo sguardo non solo e non tanto a Roma, quanto alla Palestina e al monastero di S. Saba.

(37) Oltre a J.-M. SANSTERRE, *Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI<sup>e</sup> s. – fin du IX<sup>e</sup> s.)*, I-II, Bruxelles 1983, si veda IDEM, *Témoignages des textes latins du Haut Moyen Age sur le monachisme oriental et des textes byzantins sur le monachisme occidental*, in *Le monachisme à Byzance et en Occident du VIII<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècles. Aspects internes et relations avec la société*. Actes du colloque international (14-16 mai 1992), a cura di A. DIERKENS, D. MISONNE, J.-M. SANSTERRE, Abbaye de Maredsous [Danée] 1993 (= *Revue Bénédictine* 103 [1993]), pp. 12-30, *passim*, in particolare pp. 17-18, 23-25; la citazione è tratta da p. 17.

(38) Si vedano in proposito alcuni recenti contributi: I. ŠEVČENKO, *Constantinople Viewed from the Eastern Provinces in the Middle Byzantine Period*, in *Harvard Ukrainian Studies* 3-4 (1979-80), P. II, pp. 702-747; ID., *The Search for the Past in Byzantium about the Year 800*, in *Dumbarton Oaks Papers* 46 (1992), pp. 279-293; C. MANGO, *Greek Culture in Palestine after the Arab Conquest*, in *Scritture, libri e testi nelle aree provinciali di Bisanzio*, a cura di G. CAVALLO, G. DE GREGORIO, M. MANIACI, Spoleto 1991, pp. 149-160; M.-F. AUZÉPY, *De la Palestine à Constantinople (VIIIe-IXe siècles): Etienne le Sabaïte et Jean Damascène*, in *Travaux et Memoires* 12 (1994), pp. 183-218; G. CAVALLO, *Qualche riflessione sulla continuità della cultura greca in Oriente tra i secoli VII e VIII*, in *Byzantinische Zeitschrift*, 88 (1995), pp. 13-22.



La strada che resta ancora da percorrere per verificare o smentire queste ipotesi, comunque, è molto lunga, e allo stato attuale degli studi sono troppo numerosi i tasselli necessari alla soluzione del *puzzle*. Nello stesso tempo ci conforta nella ricerca la frequenza di nuovi ritrovamenti che vanno ad arricchire di nuove sfumature e inediti dettagli la nostra ricostruzione.

Università degli Studi di Messina

Lidia PERRIA















[illegible]

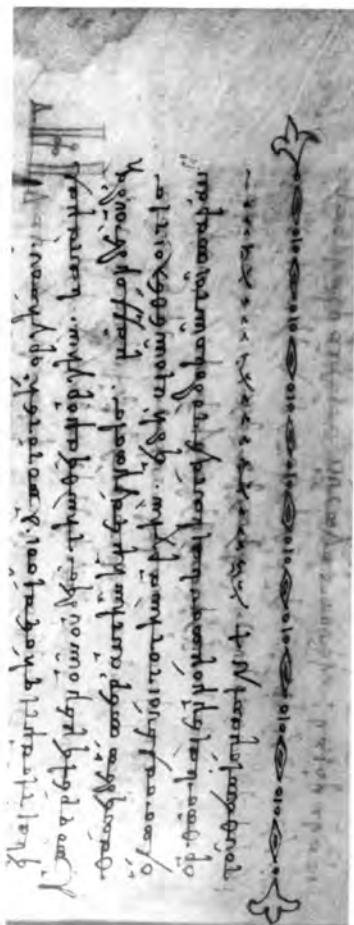








Tav. 6a - Par. gr. 836, f. 238, particolare.



Tav. 6b - Par. gr. 836, f. 132, particolare.





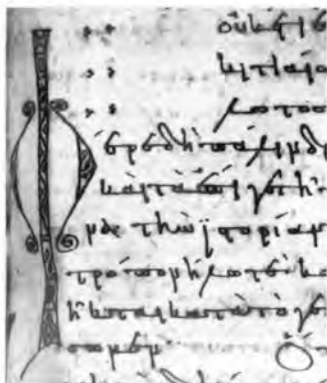
Tav. 7a - Par. gr. 836, f. 237, particolare.



Tav. 7b - Par. gr. 836, f. 83v, particolare.



Tav. 7c - Par. gr. 836, f. 238v, particolare.



Tav. 7d - Par. gr. 836, f. 249, particolare.







## IL KAPPA CORSIVO IN SCRITTURE DOCUMENTARIE E LIBRARIE ITALOGRECHE

A Boris L'vovič Fonkič  
nel suo sessantesimo compleanno  
con la stima e l'amicizia di sempre

Fra i tanti meriti dell'opera mirabile di Bernard de Montfaucon, quella *Palaeographia Graeca* grazie alla quale una nuova disciplina fu contemporaneamente fondata, denominata e portata a una forma che si può dire definitiva<sup>(1)</sup>, vi è quello di aver segnalato un particolare tipo di *kappa*, che l'Autore giudicò tracciato secondo un sistema tachigrafico più che calligrafico. Rilevandolo nel codice *Reg.* 1892 (oggi *Par. gr.* 159), contenente una Catena ai Profeti maggiori e minori, il Montfaucon scriveva: "scriba in contextu Scripturae sacrae, calligraphi, in commentariis, tachygraphi munus explevisse videtur"<sup>(2)</sup>. Infatti all'inizio del Commentario, di cui il Montfaucon dà una riproduzione<sup>(3)</sup>, il segno in questione appare nel vocabolo Ἡρακλ(είας) (fig. 1, a). Altri esempi sono offerti dal Montfaucon per alcuni numerali (τεσσαράκ(ον)τα, ἐβδομήκ(ον)τα)<sup>(4)</sup>, per il participio πεπτωκ(ό)τος,<sup>(5)</sup> per il nome Βικ(τωρος)<sup>(6)</sup>.

La genesi di questo segno (che negli esempi del Montfaucon ha la forma di una linea curva concava verso destra e legata alla lettera seguente con un tratto rigido) è stata spiegata dal Gardthausen come derivante dal *kappa* maiuscolo, di cui è in pratica la metà destra: "ein spitzer Winkel, der sich nach rechts öffnet; die folgenden Buchstaben werden

---

<sup>(1)</sup> Non saprei citare presentazione migliore di Bernard de Montfaucon che quella fattane al VI Colloquio della Villa Kérylos da Jean Irigoin: cf. J. IRIGOIN, *Dom Bernard de Montfaucon*, in *Cahiers de la Villa Kérylos* 6 (1996), pp. 71-85.

<sup>(2)</sup> B. de MONTFAUCON, *Palaeographia Graeca, sive de ortu et progressu literarum Graecarum*, Parisiis 1708, p. 316.

<sup>(3)</sup> *Op. cit.*, p. 320, I.

<sup>(4)</sup> *Op. cit.*, p. 345, colonna centrale, ll. 7-6 dal basso.

<sup>(5)</sup> *Op. cit.*, p. 346, I colonna, l. 10 dal basso.

<sup>(6)</sup> *Op. cit.*, p. 348, I colonna, l. 7.



meist direct angeschlossen, selten durch Vermittlung eines verticalen kleinen Verbindungsstriches" (7). Il tratteggio angoloso si sarebbe poi arrotondato, passando alla forma esemplificata dal Montfaucon e citata anche nel prezioso repertorio di Grigorij Filimonovič Cereteli (8).

Una trattazione specifica ha dedicato a questa forma particolare di *kappa* e ad alcune sue varianti un valente paleografo dei giorni nostri, monsignor Paul Canart (9). Egli chiama questo *kappa* "*kappa corsivo*" e, su suggerimento di Alain Blanchard, ne fa risalire l'origine a un *kappa* maiuscolo tagliato a destra da un tratto obliquo indicante l'abbreviazione. "Cette explication – scrive monsignor Canart – rend compte du développement du *kappa* vers le bas, inexplicable autrement". È uno sviluppo che si accentua in molti esempi, portando il *kappa* ad assumere la forma di un vero e proprio *gamma* minuscolo.

Appunto a un *gamma* minuscolo paragonano tale forma di *kappa* gli editori di un documento conservato nell'archivio della Megali Lavra all'Athos, databile quasi sicuramente al 974 (10) e citato come il testimone più antico del *kappa* corsivo nello studio di monsignor Canart (11) (fig. 1, b).

Molti altri esempi sono forniti da manoscritti del X e dell'XI secolo, in cui il *kappa* corsivo è utilizzato soprattutto, ma non esclusivamente, in parole abbreviate; altri esempi figurano in codici più tardivi, del secolo XIII e XIV. Monsignor Canart arricchisce la documentazione fornita da T.W. Allen e da G. F. Cereteli con la presentazione di sottoscrizioni di

(7) V. GARDTHAUSEN, *Griechische Palaeographie*, II, Leipzig 1913<sup>2</sup>, p. 296.

(8) G. F. CERETELI, *Sokraščeniija v' grečeskich' rukopisjach' preimuščestvenno po datirovannym' rukopisjam' S.-Peterburga i Moskvu*, Sanktpeterburg 1904<sup>2</sup>, p. 76, ultimi due capoversi, e tav. vi.

(9) P. CANART, *Une forme particulière de kappa cursif dans quelques souscriptions de manuscrits grecs*, in *Miscellanea codicologica F. Masai dicata*, Gand 1979, pp. 115-121, tavv. 14-15. Alla esemplificazione addotta da mons. Canart si aggiungano gli esempi segnalati successivamente da Lidia Perria in antichi codici giuridici di provenienza orientale, come il *Vat. Palat. gr. 376* (sec. IX ex. - X in.) e il *Vallicell. F 47* (ultimo quarto del secolo IX): cf. L. PERRIA, *Il Vat. Palat. gr. 376, il Par. Suppl. gr. 1085 e la minuscola antica di area palestinese*, in *Rivista di Studi Bizantini e Neoellenici* n.s. 29 (1992), pp. 59-76, in particolare pp. 60-61, 63, tavv. 3 e 5. Desidero qui ringraziare la collega Perria non solo per questa segnalazione bibliografica, ma anche per aver eseguito la fig. 1.

(10) P. LEMERLE, A. GUILLOU, N. SVORONOS, D. PAPACHRISANTHOU, *Actes de Lavra. Première partie. Des origines à 1204*. Texte, Paris 1970 (Archives de l'Athos V), p. 106.

(11) CANART, *art. cit.*, p. 115.



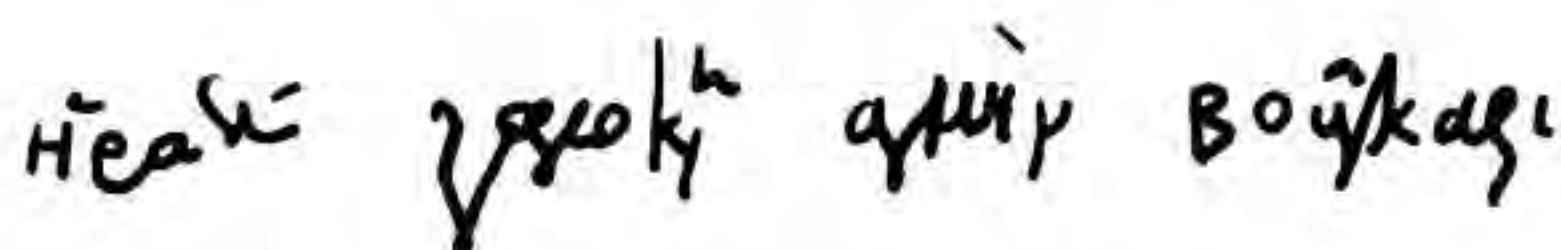


Fig. 1: a. Ἡρακλ(είας) (da Montfaucon, p. 320; cf. Canart, in *Misc. Masai*, fig. 5). – b. καλοκη(ρος) (da P. Lemerle, A. Guillou, N. Svoronos, D. Papachrissanthou, *Actes de Lavra*, I<sup>re</sup> partie, Paris 1970, Album, pl. III, l. 19; cf. Canart, *art. cit.*, pl. 14 a). – c. ἀκμήν (S. G. Mercati † - C. Giannelli † - A. Guillou, *Saint-Jean-Théristès (1054-1264)*, Città del Vat. 1980, docum. del 1126, tav. 12, l. 5). – d. Βοῦκαρι (op. cit., docum. del 1155, tav. 23, l. 11).

codici del secolo XI, X e XIV in cui, in abbreviazioni, appare il *kappa* corsivo. Un altro esempio, segnalato più tardi dallo stesso monsignor Canart, è offerto dal monocondilio che si legge in due codici studiti dell'XI secolo, i *Vatt. gr.* 1671 e 1675<sup>(12)</sup>.

Scopo di questa mia breve nota – che mi è grato dedicare a uno dei più insigni paleografi viventi nel suo sessantesimo compleanno – è la segnalazione del *kappa* corsivo in documenti e manoscritti sicuramente italogreci: una presenza che mi sembra finora non essere stata rilevata.

Comincerò col segnalare l'uso del *kappa* corsivo nelle scritture documentarie vergate nel mondo italogreco. Ne esistono numerosi esempi nei documenti greci provenienti dall'archivio del monastero calabrese di San Giovanni Terista<sup>(13)</sup>. Elenco qui i vari casi:

ἀκμήν: docum. del 1128, emesso da Guglielmo stratego normanno di Stilo<sup>(14)</sup> (fig. 1, c); documento del 1149, emesso dal visconte Pietro, giudice di Stilo<sup>(15)</sup>;

<sup>(12)</sup> P. CANART, *Cinq manuscrits transférés directement du monastère de Stoudios à celui de Grottaferrata?*, in *Bisanzio e l'Italia. Raccolta di studi in memoria di Agostino Pertusi*, Milano 1982, pp. 19-28, precisamente p. 23 nota 12.

<sup>(13)</sup> S. G. MERCATI † - C. GIANNELLI † - A. GUILLOU, *Saint-Jean-Théristès (1054-1264)*, Città del Vaticano 1980 (Corpus des Actes grecs d'Italie du Sud et de Sicile. Recherches d'histoire et de géographie, 5). Da notare che in questa opera il *kappa* corsivo è sempre stato inteso come *gamma*, ed è stato in alcuni casi spiegato come un fenomeno fonetico, iscrivibile tra quelli segnalati da Gerhard Rohlfs per i dialetti italogreci (assimilazione di *kappa* preconsonantico in *g* davanti ai suoni esplosivi sonori *b*, *d*, *g*): cf. G. ROHLFS, *Grammatica storica dei dialetti italogreci (Calabria, Salento)*. Nuova edizione interamente rielaborata ed aggiornata (trad. S. Sicuro), München 1977, p. 34, num. 46.

<sup>(14)</sup> MERCATI-GIANNELLI-GUILLOU, op. cit., trascrizione (ἀκμήν) p. 97, l. 5; riproduzione tav. 12, l. 5.

<sup>(15)</sup> Op. cit., trascrizione (ἀκμήν) p. 121, l. 8; riproduzione tav. 16, l. 8.



ἐκκλη(σία) (vocabolo sempre abbreviato per sospensione, con il primo dei due *kappa* in forma corsiva): documento privato di vendita del 1152-1153<sup>(16)</sup>;

διεκδικᾶν: documento privato di donazione del 1154<sup>(17)</sup>;

κόκκους: documento privato di vendita del 1155<sup>(18)</sup>;

Βούκκαρι: stesso documento<sup>(19)</sup> (fig. 1, d);

Λακκοῦσαν: documento privato di donazione del 1156<sup>(20)</sup>;

Σακκοτρίπου: documento emesso dal visconte di Stilo nel 1156<sup>(21)</sup>.

Per l'uso librario del *kappa* corsivo, un cospicuo numero di esempi è offerto da un codice italogreco, anzi sicuramente vergato a Grottaferrata, il *Crypt. B. β. II*, del sec. XI ex. - XII in., contenente, nei ff. 12-155, la Vita di san Nilo da Rossano, per cui è il testimone più antico e più attendibile. Qui il *kappa* corsivo appare ulteriormente semplificato, prendendo perfettamente la forma di un *gamma* minuscolo: risulta infatti composto da due tratti obliqui, che si congiungono sotto il rigo in un angolo acuto. Un segno del genere è usato solo davanti a consonante, non però immancabilmente, perché più d'una volta può essere usata in vece sua la forma tradizionale del *kappa* proprio della scrittura minuscola<sup>(22)</sup>.

Il vocabolo in cui il *kappa* corsivo appare con maggiore frequenza è l'avverbio ἀκμήν: ciò avviene ai ff. 29v, l. 2 (tav. I); 54v, l. 6 dal basso (tav. II); 116v, l. 13; si legge invece ἀκμήν col tradizionale *kappa* minuscolo a f. 19v, l. 12. Da notare che il *kappa* corsivo non ha tratto in errore, in questa come nelle altre occorrenze, né gli amanuensi dei due codici risalenti al Criptense, il *Par. Suppl. gr.* 106 e il *Vat. gr.* 1205, né gli edi-

<sup>(16)</sup> *Op. cit.*, trascrizione (ἐκκλη(σίας), ἐκκλη(σίαν)) p. 128, ll. 5 e 12; p. 129, ll. 18 e 22; riproduzione tav. 18, ll. 5, 12, 18, 22.

<sup>(17)</sup> *Op. cit.*, trascrizione (διεκδικᾶν) p. 138, l. 31; riproduzione tav. 21, l. 10 dal basso.

<sup>(18)</sup> *Op. cit.*, trascrizione (κόκκους) p. 146, l. 8; riproduzione tav. 23, l. 8.

<sup>(19)</sup> *Op. cit.*, trascrizione (Βουγκάρι, per Βούκκαρι) p. 146, l. 11; riproduzione tav. 23, l. 11.

<sup>(20)</sup> *Op. cit.*, trascrizione (Λακκοῦσαν) p. 152, l. 11; riproduzione tav. 25, l. 11.

<sup>(21)</sup> *Op. cit.*, trascrizione (Σακκοτρίπ(ου)) p. 161, l. 26; riproduzione tav. 27, l. 26. Notare che nello stesso documento, a l. 4, il medesimo cognome presenta entrambi i *kappa* nella forma grafica tradizionale (qui maiuscoli: cf. riproduzione nella tav. 27, l. 4).

<sup>(22)</sup> Sono molto grata al collega Santo Lucà, alla cui cortesia debbo le ottime fotografie del codice criptense che qui pubblico.







Digitized by Google



[illegible]

Tav. III – Crypt. B. β. II, f. 39r







tori moderni<sup>(23)</sup>, che hanno trascritto sempre regolarmente i vocaboli in cui esso appariva.

Altri esempi di *kappa* corsivo si hanno nei sostantivi σάκκος e λάκκος. In σάκκος, f. 39r, l. 9 (tav. III), il primo *kappa* è scritto in forma corsiva, mentre poche righe prima (f. 38v, l. 4 dal basso) σάκκος ha tutti e due i *kappa* nella normale forma minuscola<sup>(24)</sup>. Λάκκος è usato una sola volta, all'accusativo plurale (λάκκους, f. 76r, l. 13: tav. IV): anche qui è corsivo il primo dei due *kappa*.

Il *kappa* corsivo è anche usato in un vocabolo in cui il raddoppiamento del *kappa* è frutto di errore ortografico, ἀνακκάμψωμεν (f. 74r, l. 2); altrove il verbo ἀνακάμπω è usato regolarmente con un solo *kappa* (ἀνακάμψαι ai ff. 53, l. 3 e 140, l. 4).

Il *kappa* corsivo, a quanto sembra, è scarsamente impiegato nella scrittura libraria. In ambito italogreco, ricordo di averlo incontrato un'altra volta soltanto, nella seconda sezione, datata al secolo XII, di un manoscritto di contenuto agiografico, il *Vat. gr. 1989*<sup>(25)</sup>. Qui, a f. 182, I colonna, l. 17, in un luogo della *Passio Laurentii recentior* (*BHG* 977ab)<sup>(26)</sup> si legge ἀκμῆς (nell'espressione ἀκμῆς τῆς ἡμέρας) con il *kappa* corsivo.

L'adozione nella trascrizione della *Vita Nili* di un segno corsivo molto più frequente nei documenti che nei codici può farci ritenere che il copista del *Crypt. B. β.* II fosse anche un esperto notaio? L'ipotesi non si può respingere del tutto. Purtroppo il fondo archivistico più antico della millenaria Abbazia criptense è andato irrimediabilmente perduto<sup>(27)</sup>, e nessun controllo è possibile in questo senso. Sarà allora più prudente

(23) Giovanni Matteo Cariofilo (o Caryophyllis), *editor princeps* (Roma 1624); lo ieromonaco Germano Giovanelli (Badia di Grottaferrata, 1972); Madre Maximi del monastero dell'Annunciazione di Ormilìa (Ormilìa 1991). Per i manoscritti e le edizioni della *Vita Nili* mi permetto di rinviare a un mio scritto recente: E. FOLLIERI, *Per una nuova edizione della Vita di san Nilo da Rossano*, in *Bollett. della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 51 (1997), pp. 71-92.

(24) Sempre a f. 39r (tav. III) si noti, a l. 13, il gruppo del doppio *tau* in εἰσπραττομένων vergato col *tau* corsivo in prima sede, contro l'uso comune.

(25) Vedi A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche*, III, Berlin-Leipzig 1952, pp. 874-875. La seconda sezione comprende i ff. 143-244.

(26) Un testo, per quanto so, ancora inedito, che ho trascritto in vista della pubblicazione del *corpus* in lingua greca relativo al martire Lorenzo.

(27) Si veda quanto scrive l'attuale archimandrita di Grottaferrata, lo ieromonaco Marco Petta, nella relazione presentata al Colloquio internazionale "Fatti, patrimoni e uomini intorno all'Abbazia di S. Nilo nel Medioevo": M. Petta, *Il pa-*



collocare la presenza del *kappa* corsivo nel codice di Grottaferrata entro il più vasto fenomeno della correlazione tra scritture documentarie e scritture librerie nel mondo bizantino in generale<sup>(28)</sup> e italogreco in particolare<sup>(29)</sup>.

Università di Roma "La Sapienza"

Enrica FOLLIERI

---

*trimonio librario e archivistico dell'Abbazia di Grottaferrata*, in *Bollett. della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 41 (1987), pp. 153-173, specialmente pp. 154-162.

(<sup>28</sup>) Si veda specialmente: H. HUNGER, *Elemente der byzantinischen Urkundenschrift in literarischen Handschriften des 12. und 13. Jahrhunderts*, in *Römische Historische Mitteilungen* 37 (1995), pp. 27-40 (con la bibliografia precedente).

(<sup>29</sup>) Vale la pena di ricordare qui il caso del documento italogreco del sec. X-XI conservato nel cod. *Vat. lat.* 13849 e pubblicato da A. GUILLOU in *Rivista di Studi Bizantini e Slavi* 2 (1982), pp. 3-11, con una riproduzione: in esso Santo Lucà ha giustamente riconosciuto "molte analogie e nel tessuto grafico e nel sistema dei segni diacritici con la minuscola niliana vera e propria"; cf. S. Lucà, *Attività scrittorie e culturale a Rossano: da s. Nilo a s. Bartolomeo da Simeri (secoli X-XII)*, in *Atti del Congresso internazionale su s. Nilo di Rossano, Rossano - Grottaferrata 1989*, pp. 25-73, precisamente pp. 27-28.



## SUL VIAGGIO DI BARTOLOMEO DA SIMERI A COSTANTINOPOLI

In un recente articolo Gastone Breccia<sup>(1)</sup> ha messo in discussione la datazione tradizionalmente accolta per il noto viaggio compiuto da Bartolomeo da Simeri, fondatore del cenobio rossanese del Patir, a Costantinopoli all'epoca dell'imperatore Alessio I (1081-1118). Di esso ci informa il *bios* del santo<sup>(2)</sup>, databile alla seconda metà del sec. XII, motivandolo con la necessità di procurare libri, icone e arredi sacri per la biblioteca e la chiesa del nuovo monastero.

Nell'intreccio del *bios* il viaggio di Bartolomeo segue la concessione del privilegio di esenzione dall'ordinario diocesano, concesso al Patir da papa Pasquale II nel 1105<sup>(3)</sup>, e alcuni episodi, l'ultimo dei quali contiene un evento miracoloso, dovuto alle preghiere del santo, avvenuto sabato 23 luglio di un anno imprecisato<sup>(4)</sup>. In base a questi dati, si è generalmente ritenuto di dover datare la partenza di Bartolomeo o dopo il 1110 o dopo il 1114, unici anni compresi nel periodo 1105 (concessione del privilegio di Pasquale II) – 1118 (anno di morte di Alessio I) in cui il 23 luglio cadeva di sabato<sup>(5)</sup>. Il Breccia, invece, ha proposto di rivedere la questione sulla base di una apparente difficoltà e di un presupposto: la difficoltà consisterebbe nel fatto che, accettando la cronologia tradizio-

---

(1) G. BRECCIA, *Dalla «regina delle città». I manoscritti della donazione di Alessio Comneno a Bartolomeo da Simeri*, in *Ὁριζόντια. Studi in onore di mgr. Paul Canart per il LXX compleanno* (= *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 51 [1997], pp. 209-224).

(2) Lo si può leggere oggi nella recentissima nuova edizione di G. ZACCAGNI, *Il bios di san Bartolomeo da Simeri* (BHG 235), in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 33 (1996), pp. 193-274.

(3) *Ibid.*, p. 219 (cap. 21).

(4) *Ibid.*, pp. 219-221 (capp. 22-24).

(5) Cf. BRECCIA, *Dalla «regina delle città»* cit., p. 212. Si veda S. LUCA, *Lo scriba e il committente dell'Addit. 28270 (ancora sullo «stile rossanese»)*, in *Miscellanea di studi in onore di Marco Petta*, V (= *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*, n.s. 47 [1993]), pp. 165-225, precisam. pp. 203-208, in cui si prende in considerazione l'anno 1110 come *terminus post quem*.



nale, può apparire strano che Bartolomeo si rechi nella «Nuova Roma» alla ricerca di libri e arredi sacri vari anni dopo la nascita del cenobio, quando già era operante uno *scriptorium*; il presupposto, invece, è che la concessione della bolla pontificia sia posta dall'agiografo all'inizio della vicenda del monastero rossanese. Egli avanza l'ipotesi, dunque, che gli avvenimenti che nell'intreccio della *Vita* seguono la concessione del privilegio papale possano in realtà essere avvenuti prima e prende in considerazione la possibilità che il viaggio del fondatore del Patir sia avvenuto in una data precedente il 1105 (*post* 1098, anno in cui il 23 luglio era un sabato).

Ora, ogni ipotesi non del tutto campata in aria (e quella del Breccia, che peraltro si esprime con estrema prudenza, non lo è) risulta, ovviamente, accettabile e può avere delle *chances* di cogliere nel segno. Le ipotesi di norma si formulano quando i dati noti risultano insoddisfacenti. Si vuole qui verificare, dunque, senza il benché minimo intento polemico, se tale condizione esiste per l'episodio del viaggio di Bartolomeo.

Scriva il Breccia che la concessione del privilegio di esenzione «è posto dal biografo di Bartolomeo da Simeri quasi all'inizio della sua narrazione; ma è chiaro che deve essersi trattato solo dell'ultimo, anche se più appariscente e decisivo esito di un processo durato certamente alcuni anni, dal primitivo raccogliersi dei discepoli attorno all'eremitaggio dell'asceta, venerato per l'asprezza della sua lotta solitaria, al costituirsi delle più semplici strutture di vita organizzata, con la costruzione di alloggi per monaci e visitatori, al progressivo allargarsi della notorietà del nucleo cenobitico il cui prestigio richiama continuamente nuove energie e risorse materiali, che ne fanno via via il punto di riferimento per i fedeli e per i bisognosi di una zona sempre più vasta»<sup>(\*)</sup>.

Con riferimento alla recentissima nuova edizione della *Vita* di s. Bartolomeo, curata da Gaia Zaccagni<sup>(?)</sup>, si noterà che l'episodio relativo alla concessione pontificia occupa il capitolo 21 (su un totale di 31); la storia della fondazione del monastero inizia con il cap. 16, incentrato sull'apparizione della Vergine che esorta l'eremita a fondare un monastero; nel capitolo successivo viene narrato l'intervento, tramite l'ammiraglio Cristodulo, del «re Ruggero, pio e cristiano», che provvede ai mezzi necessari per la costruzione del nuovo edificio. Seguono

---

(\*) *Ibid.*, p. 211.

(?) Si veda nota 2.



(capp. 18-20) altri fatti significativi come il moltiplicarsi delle abitazioni monastiche alle dipendenze del Patir, la visita del vescovo Policronio e di Cirillo, il primo maestro d'ascesi di Bartolomeo, e quella dei genitori dello stesso santo. Solo a questo punto si introduce il viaggio a Roma dal papa per ottenere la bolla più volte ricordata. Mi sembra evidente, dunque, che quest'ultimo episodio non viene posto *quasi all'inizio della narrazione*, sia pur con esclusivo riferimento alle sole vicende che riguardano il Patir; il lasso di tempo trascorso tra la fondazione del cenobio e la concessione della bolla di Pasquale II non va ipotizzato, ma si trova chiaramente nella narrazione dell'agiografo. Il Patir fu edificato grazie all'interessamento dell'ammiraglio Cristodulo<sup>(8)</sup> che sensibilizzò la corte normanna. L'agiografo fa esplicito riferimento al re Ruggero, che non può che essere Ruggero II (il padre non ebbe mai questo titolo), anche se evidentemente all'epoca dei fatti narrati il normanno re non lo era ancora; ciò consente di datare la nascita del cenobio nel periodo immediatamente successivo al 1101, anno di morte di Ruggero I, durante la minorità di Ruggero II e la reggenza di Adelasia. Probabilmente già nel giugno 1102 il monastero è una realtà; in quella data, infatti, il copista Pacomio ultima parte del *Vat. gr. 2000* con il concorso economico dello stesso Bartolomeo, indicato con il titolo di ieromonaco<sup>(9)</sup>: dal *bios*, come già ricordato, si ricava che Bartolomeo fu ordinato sacerdote dopo la fondazione del Patir<sup>(10)</sup>.

Almeno tre anni, dunque, stando alle indicazioni del *bios* integrate con il colofone del *Vat. gr. 2000*, trascorsero tra la fondazione del Patir e la concessione del *σιγίλλιον ἐλευθερίας*; quest'ultimo avvenimento sarà stato effettivamente l'atto conclusivo di un processo durato alcuni anni, come vuole il Breccia, ma tale lasso di tempo può benissimo essere compreso dai capp. 18-20 della narrazione dell'agiografo. Non sembra necessario, di conseguenza, limitatamente a questo aspetto, alterare la sequenza cronologica presente nella *Vita* di s. Bartolomeo; testo che, peraltro, pur all'interno di schemi precostituiti e di elementi topici, presenta un notevole grado di attendibilità storica<sup>(11)</sup>.

(<sup>8</sup>) Su questo personaggio si veda la dettagliata notizia redatta da V. VON FALKENHAUSEN in *Dizionario biografico degli italiani*, 31, Roma 1985, pp. 49-51.

(<sup>9</sup>) Cf. S. LUCA, *Rossano, il Patir e lo stile rossanese. Note per uno studio codicologico-paleografico e storico-culturale*, in *Rivista di studi bizantini e neoellenici*, n.s. 22-23 (1985-1986), pp. 93-170, precisam. pp. 96, 105.

(<sup>10</sup>) ZACCAGNI, *Il bios* cit., p. 218 (cap. 19).

(<sup>11</sup>) Si veda *ibid.*, pp. 198-201.



Si può affrontare, adesso, il secondo problema individuato dal Brecchia. Se si vuole mantenere la datazione tradizionale relativa al viaggio a Costantinopoli di Bartolomeo, occorre rispondere alla domanda che lo studioso legittimamente si pone: perché il fondatore del Patir parte alla ricerca di manoscritti e arredi sacri solo dopo vari anni dalla nascita del monastero, quando già in esso era operante uno *scriptorium*?

A parte quanto già da altri osservato sulla quasi «obbligatorietà» per un monaco italo-greco di una *peregrinatio* a Costantinopoli<sup>(12)</sup>, credo che nelle parole dell'agiografo non ci sia nulla che faccia pensare a una totale mancanza di manoscritti al Patir; si legge infatti all'inizio del cap. 25 che «Οὗτος, ἐπειδὴ καὶ βίβλων ἱερῶν οἱ τούτου συνασκηταὶ εἰς μέλητην τῶν θείων γραφῶν καὶ ἀνάληψην προσεδέοντο - ἦσαν γὰρ ἤδη καὶ οὗτοι κατὰ μίμησιν τοῦ πατρὸς λίαν ἐν τοῖς τοιούτοις εὐμαθεῖς καὶ φιλόπονοι, ἅπαν νόημα γραφικὸν ἐπιμελῶς ἐξερευνῶντες καὶ ἀνιχνεύοντες - ... πρὸς τὴν βασιλίδαν τῶν πόλεων καὶ νέαν Ῥώμην ἀπαίρει»<sup>(13)</sup>.

I monaci del Patir, dunque, «ad imitazione del padre» erano di un buon livello culturale, capaci di penetrare il senso delle scritture e di interpretarlo adeguatamente; è difficile pensare che tali capacità si siano sviluppate in assenza di libri, in particolare dei testi sacri fondamentali per ogni cenobio, dai codici biblici alle raccolte agiografiche, indubbiamente di agevole reperimento a Rossano o nei dintorni, data la continuità della tradizione calligrafica calabro-settentrionale tra X e XII secolo<sup>(14)</sup>. I volumi che Bartolomeo va a cercare nella «regina delle città» non sono, credo, dei libri qualsiasi, ma ben precisi testi, utili per «lo studio e la comprensione dei testi sacri»: commenti alla Bibbia e opere di patristica, di cui effettivamente la biblioteca del Patir risulta esser stata in seguito particolarmente rifornita, soprattutto in relazione ai consueti livelli dei cenobi italo-greci<sup>(15)</sup>. Nulla di strano, quindi, che tale esigenza

---

<sup>(12)</sup> Si legga LUCA, *Rossano cit.*, p. 145: «La *peregrinatio* di Bartolomeo da Simeri a Costantinopoli è un avvenimento di normale *routine*, direi quasi una tappa obbligata, nonostante i costi e le difficoltà del viaggio medesimo, per un monaco italiota: l'agiografia italogreca ne fornisce numerosi esempi». Le stesse argomentazioni vengono ribadite in *id.*, *Lo scriba cit.*, pp. 203-204.

<sup>(13)</sup> ZACCAGNI, *Il bios cit.*, pp. 221-222.

<sup>(14)</sup> Cf. LUCA, *Rossano cit.*, pp. 133-140; *id.*, *I Normanni e la 'rinascita' del sec. XII*, in *Archivio storico per la Calabria e la Lucania*, 60 (1993), pp. 1-91, soprattutto pp. 63-88; *id.*, *Lo scriba cit.*, pp. 204-205.

<sup>(15)</sup> Cf. P. CANART, *Aspetti materiali e sociali della produzione libraria italogreca tra Normannie Svevi*, in *Libri e lettori nel mondo bizantino. Guida storica e critica*, a cura di G. CAVALLO, pp. 104-153, precisam. p. 120. Non è forse un caso



sia sorta qualche anno dopo la fondazione del monastero, quando le abilità ermeneutiche dei monaci si erano affinate.

In definitiva, l'esistenza di uno *scriptorium* già attivo al Patir al momento del viaggio di Bartolomeo alla ricerca di libri, non significa che qualunque testo fosse disponibile *in loco* (in questo caso il viaggio alla ricerca di manoscritti sarebbe incomprensibile): per realizzare una copia occorre, evidentemente, un antigrafo. La donazione di Alessio e Irene non avrà costituito il fondo originario della biblioteca<sup>(16)</sup>, ma lo avrà arricchito con volumi che in quel momento Bartolomeo non era in grado di procurarsi in altro modo<sup>(17)</sup>.

Se il ragionamento che si è fin qui sviluppato apparirà sensato, non sarà più necessario, credo, mettere in dubbio la cronologia relativa interna di un testo che, va ribadito, si presenta indubbiamente credibile nella sua linearità e nella fondatezza del quadro storico-geografico che da esso emerge.

Non è mia intenzione discutere qui la tesi dell'influenza della *Perlschrift* costantinopolitana sull'origine della minuscola rossanese, in cui, come è noto, gioca un ruolo importante proprio il viaggio di Bartolomeo<sup>(18)</sup>. Credo che le posizioni siano ormai abbastanza chiare e, in definitiva, non inconciliabili. Da un lato, grazie soprattutto agli studi di Santo Lucà<sup>(19)</sup>, incontestabile risulta la continuità della tradizione scrittoria nella Calabria settentrionale e nel rossanese, documentata da numerosi manoscritti vergati dai tempi di s. Nilo fino al sec. XII e oltre, in una scrittura che si evolve progressivamente verso le forme fluenti e armoniose della minuscola rossanese e, in seguito, nella generalmente artificiosa compattezza dello stile di Reggio; dall'altro, l'ipotesi di una in-

---

se tra i codici che potrebbero far parte della donazione di Alessio figurano quasi esclusivamente testi patristici: cf. BRECCIA, *Dalla «regina delle città»* cit., pp. 214-221.

(16) Nulla, come si è cercato di dimostrare, giustifica l'affermazione che la donazione di Alessio «costituì, secondo il *bios*, il nucleo primitivo della biblioteca rossanese» (BRECCIA, *Dalla «regina delle città»* cit., p. 223).

(17) Il medesimo ragionamento può essere fatto per le icone e gli arredi sacri: non occorre pensare che il monastero ne fosse del tutto sprovvisto, ma semplicemente che Bartolomeo fosse alla ricerca di opere di particolare pregio. Diversamente da LUCA, *Lo scriba* cit., p. 204, non ritengo che questo passo del *bios* sia solo il frutto della esagerata volontà da parte dell'agiografo di esaltare il suo eroe; al di là dell'intento celebrativo, mi sembra che la lettera del testo sia assolutamente accettabile sul piano storico.

(18) Ad essa è dedicata la seconda parte dello studio del Breccia (pp. 214-224).

(19) Si tratta degli studi citati nelle note precedenti.



fluenza costantinopolitana che, in via di principio, non può essere del tutto scartata<sup>(20)</sup>, soprattutto nel campo dell'ornamentazione. Mi limito, in conclusione, a notare che, anche qualora si voglia dare credito alla tesi di una influenza decisiva della *Perlschrift* sull'origine della minuscola rossanese, non è indispensabile far ricorso alla donazione di Alessio. I rapporti tra la Calabria e Costantinopoli non si interruppero mai per tutto il periodo considerato; è sufficiente questa constatazione per giustificare eventuali influssi verificatisi nel campo della cultura scrittoria.

Palermo

Mario RE

---

(<sup>20</sup>) Cf. LUCA, *Rossano* cit., p. 141; ID., *Lo scriba* cit., p. 200.



## GLI *HALIEUTIKA* DI OPIANO NELLA TRADIZIONE GNOMOLOGICA

Una certa abbondanza di γνῶμαι nei cinque libri degli *Halieutika* di Oppiano di Anazarbo<sup>(1)</sup> è stata determinante perchè queste, accertate dal contesto, confluissero con quelle tratte da altri autori in raccolte tipiche di *sententiae* quali, nella fattispecie, i manoscritti *Scorial. gr. 355* e *Vat. Barberin. gr. 4*. I due testimoni non sono stati censiti da F. Fajen<sup>(2)</sup> nonostante fossero già stati segnalati da P. Boudreaux<sup>(3)</sup>, il quale ribadiva, in relazione alla generica attribuzione delle *sententiae* ad Oppiano, senza alcuna specificazione, rispettivamente, in Miller<sup>(4)</sup> e nell'allora catalogo inedito del 'Fondo Barberini'<sup>(5)</sup> se si trattasse del poeta degli *Ha-*

---

(<sup>1</sup>) Vd. B. EFFE, *Dichtung und Lehre. Untersuchungen zur Typologie des antiken Lehrgedichts*, München 1977, pp. 150-153.

(<sup>2</sup>) Vd. F. FAJEN, *Überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zu den Halieutika des Oppian*, Meisenheim am Glan 1969; ID., *Zur Überlieferungsgeschichte der Halieutika des Oppian*, in *Hermes* 107 (1979), pp. 286-310. Nessuna menzione nemmeno da parte di D. ROBIN, *The Manuscript Tradition of Oppian's Halieutika*, in *Boll. dei Classici* s. III, fasc. II, 1981, pp. 28-94.

(<sup>3</sup>) Vd. P. BOUDREAUX, *Oppien d'Apamée. La Chasse*, Paris 1908, rispettivamente p. 24<sup>1</sup> e 15<sup>2</sup>.

(<sup>4</sup>) *Catalogue des mss. grec de l'Escorial*, p. 302 (ms. X, I, 13). Vd. ora G. DE ANDRÉS, *Catalogo de los códices griegos de la Real Biblioteca de El Escorial*, t. II, Madrid 1965, pp. 253-258 (in particolare, p. 257). Trattasi di un ms. cartaceo, datato al sec. XIII-XIV, di ff. VIII + 387 (+345<sup>a</sup>; -74). Gli *Oppiani excerpta de Halieuticis* si trovano al f. 329<sup>v</sup>, preceduti dal nome del poeta (Ὀππιανοῦ), vergati non in sequenza stichica, bensì come prosa, con unico segno distintivo per il II libro (β) apposto al mg. destro del *recto*, mentre l'appartenenza agli altri libri è indicata con una *paragraphos* nel mg. sin. del *verso*. Un'unica nota marginale (sin.) in corrispondenza di l. 73-74: διὰ τὴν νάρκην λέγει. Ringrazio P. Teodoro Alonso Turienzo, O.S.A. della Real Biblioteca del Monasterio El Escorial per l'invio di un'ottima riproduzione fotografica del f. 329.

(<sup>5</sup>) Per la descrizione del ms. vd. ora V. CAPOCCI, *Codices Barberiniani Graeci*, t. I, in *Bibliotheca Vaticana*, 1958, pp. 2-6 (ulteriore bibliografia in M. BUONOCORE, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1968-1980)*, vol. I, Città del Vaticano 1986, p. 250 e M. CERESA, *Bibliografia dei fondi manoscritti della Biblioteca Vaticana (1981-1985)*, Città del Vaticano 1991, p. 224). Trattasi di un



*lieutica* o di quello dei *Cynegetika*, la giusta paternità del primo. Per comodità e per non complicare la già nutrita messe di *sigla* escogitati dal Fajen per i singoli manoscritti oppiani, indichiamo con *Me* lo *Scorialensis* gr. 355, e con *Vb* il *Vat. Barberin.* gr. 4. *Me* tramanda: *Hal.* 1.28, 36-42, 87 (ὀλίγος - ἀλκή), 90-92, 398-403, 681-683, 696-697, 702-708, 722-723; 2.4-8 (τί γάρ - ἐόντες), 43-47, 62, 73-74, 86-88, 102-106, 114-118, 133, 137-140, 170, 205, 217-218, 239-240 (ἐκ δέ - ὀλεθρον), 646-648, 654-655; 3.29-31 (πρῶτα-λελειμμένα), 87 (βαιῶ-ὀπηδεῖ), 197-204, 429-431; 4.11-15, 211-215, 217 (χαλεπῆς-ἀμοιβῆς), 383-384, 572; 5.2-5, 10-11, (οὐ γάρ-ἀθανάτοισιν), 49-52 (μαιμᾶ-χάος), 53-55 (οἱ δέ-ἔασιν), 81-83, 72 (*sic!* *post* 83), 89, 94-97 (ὥς-εὐμητις), 349-350 (ἀλλά-εἴης). Tenuto conto che è caduto un foglio in *Vb*, sicuramente contenente *sententiae* tratte dal Primo libro, il ms. tramanda: 1.410-421 (οἶκον-ἀμφιβίων), 473, 499-505 (πολλή-ἀγλαίη τε), 537-541 (ξυνόν-ἀντιάσωσι), 546 (τοίφ-ὀλέθρῳ), 683 (γῆρας-τίθησιν), 702-708 (οὐκ ἄρα-μεμάασιν), 796-797; 2.1-9 (ὥδε- πείθεσθαι), 129 (ἀλλά-ἰχθύν), 147, 305-307, 388, 407 (γλυκερῆς-νηδύν), 503-504 (μυρία-μετρήσαντα), 572 (πόνος-ἀλκῆς), 640-641 (ἀρετή-θανόντες), 653 (ὠμοφάγων-ὀδόντων), 685-688; 3.1-4, 87 (βαιῶ-ὀπηδεῖ), 102 (βουλῆς-ἐμάτησε), 175-176 (ὄσσοι-νόος), 197-204, 303 (δῶρα-μετέδραμεν), 363, 384-385 (ἀλλ' ἐτέροισι-ὀλεθρον), 394-395 (μέλει-φόβου), 396 (ἀντί-ἄφυκτον), 427-429 (σιγῇ-θήραις), 446-447 (λίχνη-θυμῆρης), 457, 474, 648 (ἀφνειή-ἄγρη); 4.1-3, 10-39, 77 (δόλοφρονα-ὑφαίνει), 119 (στρυγερήν-τελευτήν), 208-215 (μετά-ὀλεθρος), 217 (χαλεπῆς-ἀμοιβῆς), 233-238, 346-347 (τοῖος-ἔρωτας), 401, 622-623 (κεφαλὴν-ἐφορμήν), 692-693; 5.1-10, 73-74 (κείνω-νόον), 89, 336-349, 518 (σύν-ἐταίρῳ), 685-680, e nel margine sinistro 94-97 (οὔτε ἠγορήεις-εἴμητις), 162 (ὁ δ' ὥς-πιθήσας), 169 (ἀλλ' ἄρα-πόνος), 321 (ταρβεῖ-ἐόντα).

Anche a non tener conto della perdita del foglio di *Vb* relativo a parte delle *sententiae* del primo libro, un controllo incrociato fra i due mss. rivela chiaramente che essi soltanto in un numero limitato di casi tramandano le stesse γνώμαι (1.702-708; 3. 87, 197-204; 4.217; 5.89, 94-97) o scelgono dallo stesso contesto (*Me* 4.11-15, 212-215; 5.2-5, 10-11, 349-50

---

cartaceo del XIV sec., di ff. 187 (+186), che (cfr. Capocci, p. 4) nei ff. 22-26 contiene *sententiae* dagli *Haliutica* di Oppiano, con inizio dal v. 410 del libro I ('folio uno abscisso'). Fine (τέλος) e inizio, eccetto che per il primo, di ogni libro (ἀρχὴ βιβλίου) vengono indicati a margine. Il finale del libro quinto (e del poema) viene indicato con τέλος. Una indicazione contenutistica nel f. 24, margine destro, ad 4.11 πρὸς ἔρωτα, lxx. 5.94-97, 162, 169, 321 sono vergati dalla stessa mano del testo nel mg. sin. del f. 25, in corrispondenza del v. 89.



~ Vb 4.10-39, 208-215; 5.1-10, 346-349). Non si riesce ad individuare pertanto un rapporto di parentela fra i due testimoni. I risultati della collazione eseguita sulla base dell'edizione Mair<sup>(6)</sup> vengono qui proposti come contributo minimo, data la loro modestia quantitativa, per la *constitutio* del testo oppiano, senza tuttavia tacere che qualche variante può essere oggetto di considerazione per opportune notazioni testuali, quando si avrà chiara tutta la tradizione manoscritta del poema.

*Me*

- Hal.* 1.37 ὑπὲρ ἀθλεύουσιν ] ὑπεραθλεύουσιν  
       93 φέροιμεν] φέρωμεν  
 2.43 δίκη] τις δίκη  
       62 ἀναλκείης] ἀναλκίην  
       86 ὁμῶς] ὁμοῦ  
       88 γαστέρα] γαστέρα (i *supra a scr.*)  
       103 ἐτοῖμος] ἔτοιμος  
       114 ἰθύς] εὐθύς  
       115 ὄρνιθες] *om.* // δέ] τε  
       138 κεκορημένος] κεκορημένης  
       139 *om.*  
       140 δέ] δὲ δὴ // νέκυος δεδαϊγμένος] δεδαημένος νέκυος  
       212 πέφνη] πέφνει  
       218 ἀδηφαγίην] ἀδδηφαγίην  
       646 σαρκός] σαρκόν ?  
 3.29 ἀσπαλιῆϊ] ἀσπαλιεῖ  
       201 ἐγκατέδησε] ἐγκατέθηκε  
       202 δὲ θήρεσσι] *om.*  
       429 πάσαις] πάση // ὀφέλισμος] ὠφέλιμος // θήραις] θήρη  
 4.14 ἀσθμαίνεις] ἀσθμήνεις  
       15 ἀκρήτοισιν ἀνίαις] ἀκρίτοισι μανίαις  
       211 ἀνδράσιν ἄλγος] ἄλγος ἀνδράσιν  
       383 ἐπώρορεν] ἤγαγεν  
 5.2 οὐτ' ] οὐκ  
       3 μητρί] *om.*  
       49 μαιμᾶ] μαμᾶ

---

(<sup>6</sup>) A. W. MAIR, *Oppian, Colluthus, Tryphiodorus*, Cambridge (Mass.) 1928 (1987').



- 50 πεινώοντα] πεινάοντα  
 51 μαργοσύνην] μαργοσύνης  
 54 ἀλλήλους] *fort.* ἀλλήλοις // φέρτερος ἀλκῇ] φέρτατος ἀλκὴν  
 82 θηρί] *om.*  
 94 ἡνορίης] ἡνορέης  
 350 ἕκαθεν δ' ἐμοί] καὶ ἕκαθεν δέ μοι

## Vb

- 1.412 ἐκέδασσας] ἐσκέδασσας // μὲν ἕκαστα] δὲ ἕκαστα  
 418 ἡέρος] *om.*  
 502 δὲ] *om.*  
 540 ὀληται] ὀλυται  
 541 ἀντιάσωσι] ἀντίσουσι (ἀντη- *legendum* ?)  
 797 ἀργινόεσσα] ἀργήεσσα // ἀλωή] ἀλώή  
 2.6 περιφαέα] περιφαλέα  
 8 ἀναγκαίη] ἀνάγκη  
 305 ἡπεροπεύειν] ἐπηροπώειν  
 306 ἦν] εἰ  
 307 καλύψη] καλύψει  
 388 ἀρπαλέη] δ' ἀρπαλέη // τε καί] καί  
 407 ἐνεπλήσατο] ἐπλήσατο  
 640 ὀλλυμένοισιν] ὀλωμένοισιν  
 641 ἡσχυναν] ἡσχυναν (-αν *ex* ον)  
 653 ὠμοφάγων] ὠμοφάγον // ἀπέχουσιν] ἀνέχουσιν  
 687 οὐρανίδαι] κρονίδαι  
 3.1 δ' ] *om.*  
 2 φράζοιο] φράζεο // καί] *om.*  
 201 ἐγκατέδησε] ἐγκατέθηκε  
 203 ἡερίης] ἡερίην  
 204 κράτος] κάρτος  
 303 χανών] λαχών  
 363 ἐν] ἐκ // κακοφρωσύνησι] κακαφρωσύνης  
 428 ἀσμαράγοις ἐλάτησι] ἀσμαράγας ἐλάτοις  
 429 ὀφέλιμος] ὀφέλιμος // θήραις] θήρης (-ης ?)  
 474 εὐκηλον] εὐκηρον  
 4.3 σπεύδοντες] σπεύδοντο  
 15 ἀκρήτοισιν ἀνίαις] ἀκρίτησι (-ησι ?) μανίαις  
 18 τε] δέ



- 21 εἰλαπίνῃσιν] εἰλαπίναισιν  
 26 ἀρότοις] ἀρότροις // τέκμωρ] τέκμαρ  
 29 τε] δέ  
 33 φυλάσσει] φυλάσση  
 36 νεάτης] ναέτης  
 37 δύνεις] δίνεις // ὀπλίζῃ] ὀπλίζεις  
 77 δολόφρονα μῆτιν ὑφαίνει] ὑφαίνει μῆτιν δολόφρονα  
 208 μετά] μέγα (?)  
 401 δειλαίῃς] δειλαίαις  
 693 φαρμακτῆσιν] φαρμακτῆρσιν // ὑποδηθέντες] ὑποτμηθέντες  
 5.1 αἰῶν] ἀκούων  
 2 οὐκ] οὐτ'  
 5 ἀνέφυσε] ἀνέφηνε  
 73 ἐφέσπεται] ἐφέπεται  
 94 ἀνορέης] ἀνορίης  
 342 ῥοθίων] ῥοθίοις  
 345 ἔτι τοίους] ἐπὶ τούτοις  
 676 σοι] σὺ  
 679 ἀστυφέλικτα] ἄστυ φέλικτα.

Pur essendo arduo (la prudenza è sempre d'obbligo) pensare di collocare i nostri due codici in una 'famiglia' della largamente contaminata tradizione degli *Halieutika* (vd. gli studi preparatori all'edizione di Fajen e della Robin, citt. *supra*, n. 2), *Me* e *Vb* sono comunque testimoni importanti del percorso medievale del testo oppiano, riconosciuto meritevole di far parte della letteratura gnomologica, e ancor più preziosi se pensiamo che nell'*Anthologion* di Stobeo (gnomologio per eccellenza!) non è dato rinvenire alcuna citazione del poeta di Anazarbo.

Università degli Studi di Messina

Antonino ZUMBO







## L'ENCOMIO DI TEOCTISTO STUDIATO PER ATANASIO I DI COSTANTINOPOLI (BHG 194a-b)

### UNA ORAZIONE FUNEBRE TARDO-BIZANTINA PER UN PATRIARCA A METÀ STRADA FRA TRADIZIONE E RIFORMA \*

La vocazione retorica e la naturale inclinazione conservatrice alla μίμησις dei modelli del passato caratterizzano in larga misura la cultura

(\*) *Abbreviazioni.*

Athanasius Patr. Cpolitanus, *Epistulae* = cf. TALBOT, *The Correspondence of Athanasios I.*

Blass-Debrunner = F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, Nuova edizione di F. REHKOPF. Edizione italiana a cura di G. PISI, Brescia 1982 (Supplementi al Grande Lessico del Nuovo Testamento, 3).

BOOJAMRA, *Church Reform* = J.L. BOOJAMRA, *Church Reform in the Late Byzantine Empire. A Study for the Patriarchate of Athanasios of Constantinople*, Thessalonike 1982 (Analekta Blatadon, 35).

Caloth., *Vita Ath.* = TSAMES, *Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα*, pp. 453-502. Indicato secondo la numerazione di riga, che è continua lungo tutto il testo, seguita tra parentesi dal numero di capitolo.

DELEHAYE, *Les Passions des Martyrs* = H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Deuxième édition, revue et corrigée, Bruxelles 1966 (Subsidia hagiographica, 13b).

DELEHAYE, *La Vie d'Athanase* = H. DELEHAYE, *La Vie d'Athanase patriarche de Constantinople (1289-1293, 1304-1310)*, in *Mélanges d'Archéologie et d'Histoire* 17 (1897), pp. 39-75, testo greco alle pp. 47-74 [ristampa in: *id.*, *Mélanges d'hagiographie grecque et latine*, Bruxelles 1966 (Subsidia hagiographica, 42), pp. 125-149].

EHRHARD, *Überlieferung und Bestand* = A. EHRHARD, *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche, von den Anfängen bis zum Ende des 16. Jahrhunderts*, I-III, Leipzig-Berlin 1952 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 50-52) [ristampa anastatica: Osnabrück 1965].

Grande Lessico NT = *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. KITTEL. Continuato da G. FRIEDRICH. Edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI - G. SCARPAT - O. SOFFRITTI, I-XV, Brescia 1970-1988.

JANNARIS = A. N. JANNARIS, *An historical greek grammar chiefly of the Attic dialect*, London 1897 [ristampa anastatica: Hildesheim-Zürich-New York 1987].



letteraria bizantina: Bisanzio, erede di quel naturale impulso alla prati-

- 
- LAUSBERG, *Handbuch* = H. LAUSBERG, *Handbuch der literarischen Rhetorik: eine Grundlegung der Literaturwissenschaft*, Stuttgart 1990<sup>1</sup>.
- MEYENDORFF, *Gregorios Palamas* = J. MEYENDORFF, *A Study of Gregorios Palamas*, [Crestwood (N.Y.)], 1974<sup>2</sup>.
- MEYENDORFF, *Spiritual Trends* = J. MEYENDORFF, *Spiritual Trends in Byzantium in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*, in P.A. UNDERWOOD, *The Kariye Djami*, IV: *Studies in the Art of the Kariye Djami and Its Intellectual Background*, London 1975, pp. 93-106.
- Nicephorus Gregoras, *Historia Byzantina* I-XXIII = *Nicephori Gregorae Byzantina Historia*, cura L. SCHOPENI, I-II, Bonnae 1829-1830 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae).
- Pachymeres, *Historiae* I-VI = GEORGES PACHYMERES, *Relations historiques*, Édition, introduction et notes par A. FAILLER. Traduction française par V. LAURENT, I (Livres I-III) - II (Livres IV-VI), Paris 1984 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Parisiensis, 24/1-2). Indicato con il libro in cifra romana, capitolo in cifra araba e, di seguito, pagina e numero di linea in esponente.
- Pachymeres, *Historiae* VII-XIII = *Georgii Pachymeris De Michaelis et Andronico Palaeologis libri tredecim*, recognovit I. BEKKERUS, I-II, Bonnae 1835 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae). Indicato nello stesso modo del precedente, continuando la sua numerazione dei libri.
- PERNOT, *La rhétorique de l'éloge* = L. PERNOT, *La rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, I-II, Paris 1993 (= Collection des Études Augustiniennes. Série Antiquité, 137).
- SOTEROUDIS, *Katálogos*, I, = P. SOTEROUDIS, *Ἐπὶ Μονὴ Ἰβήρων. Κατάλογος Ἑλληνικῶν χειρογράφων*, I, Ἅγιον Ὅρος 1998.
- ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano* = T. ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Milano 1995.
- TALBOT, *The Correspondence of Athanasios I* = A.-M. MAFFRY TALBOT, *The Correspondence of Athanasios I Patriarch of Constantinople. Letters to the Emperor Andronicus II, Members of the Imperial Family and Officials. An Edition, Translation, and Commentary*, Washington, D.C. 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae. Series Washingtoniensis, 7; Dumbarton Oaks Texts, 3).
- TALBOT, *Faith Healing* = A.-M. TALBOT, *Faith Healing in Late Byzantium. The Posthumous Miracles of the Patriarch Athanasios I of Constantinople by Theoktistos the Stoudite*, Brookline (Mass.) 1983 (The Archbishop Iakovos Library of Ecclesiastical and Historical Sources, 8).
- Theoct., *Oratio de translatione* = TALBOT, *Faith Healing*, pp. 44-122. Indicata con numero di capitolo, numero di pagina e numero di riga in esponente.
- Theoct., *Vita Ath.* = A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Žitija dvuch vselenskich patriarchov XIV v., svv. Afanasija I i Isidora I*, in *Zapiski istoriko-filologičeskago Fakulteta imperatorskago S.-Peterburgskago Universiteta* 76 (1905), pp. 1-51. Il testo aggiorna l'edizione non integralmente pubblicata in DELEHAYE, *La Vie d'Athanase*, pp. 47-74. Indicata riportando capitolo, numero di pagina e numero di righe in esponente.



ca oratoria che un ruolo tanto fondamentale aveva svolto nella vita intellettuale della civiltà ellenica classica, concentra così molte attenzioni sulla tradizione del γένος ἐπιδεικτικόν, lasciando filtrare pressoché in ogni sua manifestazione letteraria l'insieme, al tempo stesso brillante, ma anche gravoso fino all'ermetismo e persino al fastidio, delle leggi d'apparato. Nonostante la straordinaria varietà di livelli narrativi che la contraddistinguono, anche la letteratura agiografica non sfugge a questa prassi consolidatasi in ambiente cristiano attraverso l'esempio illustre dei Padri greci del IV e V secolo. A buon diritto affermava, in merito, Hippolyte Delehaye che «C'est dans les œuvres des saints Basile, Éphrem, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Jean Chrysostome, Astère d'Amasie que nous pouvons étudier, sinon les premiers panégyriques prononcés sur le tombeau des martyrs, du moins ceux qui fixèrent définitivement la loi d'une branche nouvelle du genre épideictique»<sup>(1)</sup>. Allievi dei più celebri maestri di eloquenza della loro epoca, i Padri del IV secolo avevano riversato nel panegirico, nell'omiletica e nella stessa trattatistica teologica la perizia acquisita dai precetti della retorica profana, la cui τέχνη, codificata in epoca tardo-imperiale sul finire del III secolo nell'insegnamento di Menandro Retore e Teone di Alessandria, adattarono in primo luogo al servizio della liturgia: i solenni discorsi consacrati alla commemorazione delle più celebri figure della cristianità antica trovarono subito uno spazio rilevante nella celebrazione delle nuove πανηγύρεις cristiane e ricevettero, per tal via, una naturale impronta agiografica<sup>(2)</sup>.

Fu a partire dall' XI secolo, con l'attività di Michele Psello, e più ancora dal XII secolo, sotto il clima di rinascita letteraria e degli studi che si diffuse a Bisanzio durante l'impero dei Comneni, che l'encomio tornò

---

TSAMES, *Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα* = D.G. TSAMES, *Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα*, Thessalonike 1980 (Θεσσαλονικεῖς Βυζαντινοὶ Συγγραφεῖς, 1).

*Vita Antonii* = ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, Introduction, texte critique, traduction, notes et index par G.J.M. BARTELINK, Paris 1994 (Sources chrétiennes, 400).

*Vita Phantini iunioris* = E. FOLLIERI, *La Vita di s. Fantino il Giovane*, Bruxelles 1993 (Subsidia hagiographica, 77); testo greco alle pp. 400-470.

<sup>(1)</sup> Cf. H. DELEHAYE, *Les Passions des martyrs*, p. 134.

<sup>(2)</sup> Cf. in merito R. AIGRAIN, *L'hagiographie. Ses Sources, ses méthodes, son histoire*, [Paris] 1953, p. 121-123, che sottolinea l'importanza dello studio di tale produzione panegiristica come documento attestante il culto e il sentimento devozionale di una generazione cristiana in molti casi più vicina agli eroi celebrati di quanto non sia la maggioranza delle altre fonti agiografiche.



dopo lungo silenzio a vivere una stagione di grande vitalità, a giudicare dal moltiplicarsi degli autori che prestarono la propria arte al servizio dei βασιλικοὶ λόγοι<sup>(3)</sup>. Traspare evidente in questa produzione l'attitudine all'esercizio di una retorica rigidamente conformata alle leggi di una eloquenza ampollosa e declamatoria, imposte da una scuola saldamente ancorata a un paradigma di imitazione dell'antico che escluse qualsiasi forma di evoluzione stilistica e tenne a distanza ogni possibile introduzione di quegli apporti linguistici che attingessero alle novità morfologiche, sintattiche o lessicologiche del parlato. Analogo destino investì le due categorie abitualmente stabilite per l'elogio di tipo agiografico connesso alla commemorazione funebre, il παραμυθητικὸς λόγος ο ἐπιτάφιος, pronunciato in occasione di una morte recente e, pertanto, segnato da una più spiccata venatura patetica, e il καθαρὸν ἐγκώμιον, ascritto a lode di persona la cui morte risalga a un tempo più remoto e, dunque, meno carico di affettazione e piuttosto negligente nell'evocazione di motivi consolatori<sup>(4)</sup>. Anche in essi la struttura si ripete secondo uno schema costante imperniato su ferree regole scolastiche e sullo svolgimento di alcuni *topoi* convenzionali che sostituiscono ogni dato concreto e personale con elementi astratti, trasferendo la storia e il personaggio stesso su un piano di pura idealizzazione, in cui si staglia una rassegna di tematiche di ordine spirituale e di motivi di edificazione morale congeniali al più genuino solco dell'omiletica sacra.

A tale norma non sfugge l'Encomio, qui pubblicato, redatto da Teoctisto Studita per il patriarca Atanasio I di Costantinopoli. L'assoluto disinteresse dell'autore per la biografia vera e propria del santo, le cui vicende si disperdono completamente dietro il fitto e complicato tessuto retorico del testo, costituisce il suo tratto distintivo di più immediata evidenza: le circostanze concrete non vi sono che rapidamente menzionate dall'agiografo, quasi a costituire una sorta di elemento estraneo alle

---

<sup>(3)</sup> Cf. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München 1978 (Byzantinisches Handbuch, 5/I), pp. 120-132, con ricca bibliografia. L'autore cita, da Psello a Bessarione, quarantatré compositori di ἐγκώμια, evidenziando il loro progressivo aumento nel tempo, soprattutto dopo la riconquista di Costantinopoli: «Die Blüte der höfischen und kirchlichen Panegyristik unter dem zweiten und dritten Komnen-Kaiser setzte sich unter der Dynastie der Angelei ungeschwächt fort, ja die Zahl der Lobredner scheint sich im letzten Vierteljahrhundert vor der Eroberung der Hauptstadt noch vermehrt zu haben» (p. 126).

<sup>(4)</sup> Cf. DELFAYE, *Les Passions des martyrs*, p. 142.



sue attenzioni più urgenti, un pretesto per dispiegare nello scritto la sua ridondante eloquenza, infarcendolo di incisi e ardui costrutti ipotattici spesso di difficile interpretazione, in un vero susseguirsi di lunghe digressioni di tono edificante, in cui l'autore dispone i temi e i *topoi* più tradizionali della letteratura agiografica. Figura controversa, ma di fondamentale importanza nella storia ecclesiastica dell'Oriente cristiano, Atanasio esercitò la sua azione nell'età immediatamente successiva all'unione di Lyon, inasprita dal clima di fanatismo e di dissenso indotto dalle reazioni ortodosse alla politica unionista dei primi Paleologi, ma, a partire dal 1261, anche dall'interno scisma arsenita<sup>(5)</sup>. È soprattutto ai numerosi studi di Alice-Mary Talbot<sup>(6)</sup> sul ruolo politico e sull'attività letteraria di questo patriarca della Chiesa bizantina attivo nell'età compresa tra gli imperi di Michele VIII (1261-1282) e Andronico II Paleologo (1282-1328) che si è oggi debitori di una affidabile ricostruzione della biografia di questo personaggio, sulla base delle informazioni deducibili dalle fonti agiografiche, dalle opere storiografiche di Giorgio Pachimere e di Niceforo Gregora e dal suo stesso ricco epistolario. Ne riassumo nel seguente schema le conclusioni:

- 1235 nasce ad Adrianopoli da Giorgio e Eufrosine, che lo battezzano con il nome di Alessio. Rimasto presto orfano del padre, mostra sin dalla più tenera età un carattere ascetico, dedito alla meditazione e alla lettura dei testi sacri.

<sup>(5)</sup> Cf. la pagina di G. OSTROGORSKY, *Geschichte des byzantinischen Staates*, Dritte durchgearbeitete Auflage, München 1963 (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 1, 2), pp. 381-382, che vede nello scisma arsenita l'espressione del dissenso del clero filo-lascaride al nascente potere dei Paleologi e alla nuova direzione della Chiesa imposta da Michele VIII dopo la consegna del trono patriarcale a Giuseppe I nel 1266: «Nach der Blendung des jungen Johannes Laskaris hatte der Patriarch Arsenios den Palaiologen mit den Banne belegt. Mit großer Mühe gelang es schließlich Michael VIII., den strengen Asketen zu entfernen (1266) und von seinem zweiten Nachfolger, Joseph, einen Dispens zu erhalten, aber ein Teil der Kirche und des Volkes blieb den vertriebenen Arsenios treu. [...] Als nun Michael VIII. sich dem Papst unterwarf [...] brach ein Sturm los [...] Die Schwierigkeiten wurden dadurch erhöht, daß der Patriarch Joseph sich zur Annahme der Union nicht bewegen ließ, und ein neuer gewaltsamer Wechsel der Kirchenleitung notwendig wurde» (p. 382). Sullo scisma arsenita cf. anche J. SYKOUTRES, *Περὶ τὸ σχίσμα τῶν Ἀρσενιατῶν*, in *Hellenika* 2 (1929), pp. 267-332, e 3 (1930), pp. 15-44.

<sup>(6)</sup> Cf. A.-M. MAFFRY TALBOT, *The Patriarch Athanasius (1289-1293; 1303-1309) and the Church*, in *Dumbarton Oaks Papers* 27 (1973), pp. 11-28; FAD., *The Correspondence of Athanasios I*; e ancora TALBOT, *Faith Healing*.



- ca. 1247 spinto dalla lettura della Vita di s. Alipio stilita, all'età di circa dodici anni diviene novizio, assumendo il nome di Acacio, nel monastero di uno zio paterno a Tessalonica, ma διατρίβει χρόνον ἥκιστα παρά τούτῳ συχνόν<sup>(7)</sup>.
- ca. 1250-1253 νεανίας<sup>(8)</sup> alla ricerca di una μείζων καὶ τελεωτέρα ἀρετή<sup>(9)</sup>, si trasferisce sul Monte Athos ἄρτι τὰς παρειάς ἰούλοις λαχνούμενος<sup>(10)</sup>; visita diverse comunità monastiche e sceglie da ultimo il cenobio τοῦ Ἑσφιγμένου, dove rimane tre anni distinguendosi per il suo ascetismo: ἐλαίου γάρ ἢ οἴνου ἐπὶ τριετίαν οὐκ ἀπεγεύσατο, ἦν ἐκεῖσε πεποίηκε<sup>(11)</sup>.
- ca. 1254-1274 si reca in pellegrinaggio a Gerusalemme e visita i monasteri di Giordania; al suo ritorno soggiorna a lungo presso le comunità monastiche del Monte Latros e del Monte Auxentios. Dopo una permanenza di otto anni nel monastero di San Lazzaro sul Monte Galesio, abbraccia la vita monastica e, cambiato nuovamente il nome in Atanasio in quanto τῆς ἀθανασίας ὄντως διάπυρος ἐραστής<sup>(12)</sup>, viene ordinato diacono e poi presbitero οὐχ ἐκὼν ἀλλὰ βιασθεὶς<sup>(13)</sup>, e infine τῆς ἐκκλησίας ἄρχειν ὑπὸ πάντων προκρίνεται<sup>(14)</sup>, mantenendo tale incarico per circa dieci anni<sup>(15)</sup>.
- ca. 1275-1277 secondo e più breve soggiorno sul Monte Athos, presto interrotto dalle persecuzioni contro gli anti-unionisti avviate da Michele VIII; Atanasio ritorna al Galesio e si associa all'attivi-

(7) Theoct., *Vita Ath.* 3, p. 4<sup>25</sup>.

(8) Theoct., *Vita Ath.* 3, p. 4<sup>25-26</sup>. Lo stesso vocabolo è impiegato poco prima, in Theoct., *Vita Ath.* 3, p. 4<sup>2</sup>, per descrivere come, ancora fanciullo, Atanasio si fosse già dedicato alla lettura delle Sacre Scritture, e in particolar modo dell'Antico Testamento, manifestando σοφία e σύνεσις fuori dal comune. Il termine, pertanto, senza designare un'età precisa, è impiegato duttilmente per indicare, in generale, l'età della ragione, a partire dal tempo in cui la persona ha cominciato ad apprendere i rudimenti della lettura. È lecito supporre che un discreto intervallo di tempo sia intercorso tra l'entrata di Acacio-Atanasio nel monastero dello zio paterno e la sua partenza per l'Athos, ma tanto l'impiego del termine νεανίας quanto l'immediatezza del suo allontanamento da Tessalonica lasciano pensare che il soggiorno del futuro patriarca nel rinomato porto macedone non sia stato particolarmente lungo.

(9) Cf. Theoct., *Vita Ath.* 3, p. 4<sup>26</sup>.

(10) Theoct., *Vita Ath.* 3, p. 5<sup>1-2</sup>.

(11) Theoct., *Vita Ath.* 4, p. 6<sup>25-26</sup>.

(12) Theoct., *Vita Ath.* 7, p. 10<sup>14</sup>.

(13) Theoct., *Vita Ath.* 7, p. 10<sup>15</sup>.

(14) Theoct., *Vita Ath.* 7, p. 10<sup>15</sup>.

(15) Theoct., *Vita Ath.* 7, p. 10<sup>10-11</sup>: ἐπὶ δέκα ἔτεσιν οὐ πλεῖον ἢ ἑλαττον διατελέσας.



ca. 1278

tà dei monaci Galattione e Isacco Garara, oppositori di spicco dell'unione di Lyon<sup>(16)</sup>.

si stabilisce in Tracia sul monte Ganos e fonda un monastero, raccogliendo intorno a sé molti discepoli richiamati dalla sua fama di santità<sup>(17)</sup>. Anche nella nuova sede, tuttavia, è raggiunto dalle persecuzioni per opera dell'abate che il patriarca unionista Giovanni Becco aveva provveduto a insediare sul Ganos: ὁ γὰρ ἀνίερος Βέκκος ὁ δαιμονιάρχης μᾶλλον ἢ πατριάρχης κεχειροτόνηκεν ἡμιμόχθηρόν τινα ἢ μᾶλλον εἰπεῖν ὀλομόχθηρον ἀρχιερέα τοῦ Γάνους [...] ὁ ἀνίερος ἐκεῖνος ἀρχιερεὺς θυμῷ ὑπερζέσας ἀνέθορε τῆς καθέδρας καὶ Ἀθανασίου δραξάμενος ἀμφοτέραις τοῦ πώγωνος εἴλκεν ἀνηλεῶς ὁ ἐπίρρυτος καὶ πρὸς γῆν καταράξας λακτίζειν ἤρξατο καὶ συμπατεῖν ὁ ἀναιδὴς τὸν ἀοίδιμον<sup>(18)</sup>.

(<sup>16</sup>) Teoctisto rinvia il ritorno di Atanasio sul Galesio a un periodo successivo all'avvento del patriarca Giovanni Becco, eletto il 26 maggio 1275: ἐπεὶ δ' ὁ τῶν ζιζανίων σπορεύς, ὁ κοινὸς ἀρχὴθεν τοῦ γένους πολέμιος, ὁ τὴν ἀπώλειαν ἰμειρόμενος τοῦ χριστωνύμου λαοῦ, τὴν τῶν πνευματομάχων Ἰταλῶν αἵρεσιν τῇ τοῦ κρατοῦντος ψυχῇ λεληθότως ἐνέσπειρε καὶ τὴν Ἐκκλησίαν ἐτάραξε καὶ Βέκκον ἐκεῖνον τὸν ἀνίερον τοῖς ὑψηλοῖς τοῦ πατριαρχείου θώκοις φέρων ἐνίδρυσε καὶ τὰ πέρατα τῆς οἰκουμένης ἐκύκησε καὶ κατέτεμε καὶ πάντα τὸν κόσμον ἀκοσμίας ἐνέπλησε καὶ συνέχεεν [...] καὶ πάντες φυγάδαι καὶ μετανάσται γεγόνασιν [...] Ἀθανάσιος πάλιν πρὸς τὸ Γαλήσιον ἀποτρέχει (cf. Theoct., *Vita Ath.* 9, p. 12<sup>10-23</sup>). La *Historia* di Giorgio Pachimere afferma, invece, che forme di persecuzione contro il clero antiunionista avevano cominciato a manifestarsi già prima del concilio di Lyon, verso la fine del 1273 (cf. Pachymeres, *Historiae* V, 20), e che soltanto dopo la ratifica dell'accordo di unione anche la popolazione, agitata dal τό τε γὰρ τῶν λεγόντων κακοῦργον καὶ τὸ τῶν ἀκούοντων ἰδιωτικὸν καὶ ἀγροῖκον (Pachymeres, *Historiae* V, 23, p. 513<sup>8-9</sup>), aveva preso a esprimere apertamente il proprio disaccordo; provocando la repressione imperiale, contro cui Giovanni intervenne con il massimo zelo: καὶ πολλῶν καλῶν ἐκ τῆς περὶ ταῦτα τοῦ πατριάρχου σπουδῆς ἀπώναντο ἄνθρωποι (Pachymeres, *Historiae* V, 25, p. 523<sup>4-6</sup>). Non si può escludere, pertanto, che nel passo di Teoctisto il nome di Becco non figuri che in funzione puramente polemica e che il ritorno di Atanasio sul Galesio si possa far risalire a un tempo anche di poco precedente all'avvento di Giovanni al patriarcato.

(<sup>17</sup>) Di questo monastero si sa soltanto che era collocato πρὸς τινα δὲ χειμάρρουν (cf. Theoct., *Vita Ath.* 10, p. 13<sup>20</sup>) e che era chiamato Νέα Μονή (cf. Theoct., *Vita Ath.* 16, p. 21<sup>23</sup>), 'nuova fondazione', lasciando supporre che il silenzio delle fonti e la notizia delle devastazioni che avevano colpito la regione di Rhaidestos agli inizi del XIII secolo stiano ad indicare che da tempo sul Ganos non esistevano più centri monastici importanti, in grado di costituire un riferimento topografico di qualche utilità. Cf. *infra*, p. 131, nota 8 alla traduzione.

(<sup>18</sup>) Cf. Theoct., *Vita Ath.* 12, p. 17<sup>22-24</sup>-18<sup>2-6</sup>. La *Vita* di Atanasio redatta da Giuseppe Caloteto aggiunge a questo punto che Michele VIII, informato dell'ostilità del monaco alla sua politica ecclesiastica, avrebbe convocato Atanasio a Costantinopoli per un colloquio e che ὡς δ' ἡττημένος ὤφθη τοῖς τοῦ σοφοῦ ὁ κρατῶν ἀκα-



1285

poco dopo la morte di Michele VIII nel 1282, Atanasio viene portato a Costantinopoli<sup>(19)</sup> e presentato dal *megas droungarios* Eonopolites al nuovo imperatore Andronico II. Questi rimane a tal punto colpito dalla sua personalità che τὰ περὶ τοῦ Ἀθανασίου μαθὼν, ὅσα δὴ καὶ ἀρετῇ χαίρων, καὶ μᾶλλον πείθοντος τοῦ καιροῦ τὴν τοῦ μεγάλου οἱ λογαριαστοῦ παλαιὰν προσνείμας μὴν παρ' ἐαυτῷ εἶχεν ὁσάκις ἤθελεν. Εἰ γὰρ προσνέστη τῷ πορφυρογεννήτῳ καὶ παρ' ἐκείνου μεγαλοπρεπῶς ἐθεραπεύετο, ἀλλὰ καὶ βασιλεῖ προσαχθεὶς ὕστερον οὐδὲν ἥττον τῆς παρ' αὐτοῦ εὐμενείας ἐτύγχανεν<sup>(20)</sup>. Nello stesso anno Atanasio sembrerebbe prendere parte al concilio delle Blacherne, durante il quale viene redatto un volume di condanna di Becco<sup>(21)</sup>.

14 ott. 1289

gli arseniti, che avevano contribuito alle dimissioni del patriarca Gregorio II di Cipro, non riescono a ottenere dall'imperatore l'elezione di un loro uomo al trono patriarcale e le loro richieste si fanno, anzi, eccessive al punto di indurre Andronico a scegliere Atanasio come nuovo patriarca. Questi,

---

ταπλήκτοις λόγοις [...] τοῦ βασιλέως τοῦτο κελεύσαντος, καὶ μέλη ράβδοις ξαινόμενα καὶ ὑπηρετῶν θυμῷ τυράννου ὑπηρετούμενοι καὶ πληγαὶ καὶ μάστιγες βαρεῖαι (cf. Caloth., *Vita Ath.* 863-869 [cap. 22]). Questo episodio di scontro tra santo ortodosso e sovrano eretico costituisce, però, un noto *topos* agiografico, la cui attendibilità è senz'altro da rifiutare: «This incident, however, closely resembles a hagiographical *topos*, such as is found in the lives of saints who were confessors in the iconoclastic period, and probably should not be accepted» (TALBOT, *The Correspondence of Athanasius I*, p. xvii).

(<sup>19</sup>) Da questo momento in poi fonte primaria per la biografia di Atanasio diviene l'opera di Giorgio Pachimere. Nel resoconto di Teoctisto si sorvola piuttosto rapidamente sulle circostanze dell'arrivo di Atanasio a Costantinopoli, che vengono fatte semplicemente coincidere con l'invito dei padri sinodali πρὸς τὴν ὑψηλὴν τῆς βασιλευούσης καθέδραν (cf. Theoct., *Vita Ath.* 16, p. 21<sup>10-25</sup>), dopo la menzione del suo fugace soggiorno παρὰ τὸν τόπον, ἔνθα νῦν τὸ ἱερόν αὐτοῦ κατέκειται λείψανον (*ibid.* linee 21-22) e dei rapidi passaggi ἐν τῷ μονυδρίῳ τοῦ ἁγίου Διομήδους e πρὸς τὸν τόπον, ὅπου νῦν τὰ εὐαγγέλιον αὐτοῦ σεμνεῖα καὶ μοναστήρια ἱδρύται (*ibid.* linee 23-25). Giorgio Pachimere, invece, lega l'avvento di Atanasio nella capitale all'opera di mediazione di Eonopolites, dichiarando che il notevole τὸν ἱερομόναχον Ἀθανάσιον κατὰ τὰ τοῦ Γάνου ὄρη ἐνδιατρίβοντα, πρότερον τῷ πορφυρογεννήτῳ συσταθέντα, παρ' οὗ γε καὶ πλείστα εὐηργέτητο, τῷ βασιλεῖ συνιστᾷ (Pachymeres, *Historiae* VII, 37, p. 107<sup>11-14</sup>).

(<sup>20</sup>) Pachymeres, *Historiae* VII, 37, p. 108<sup>18</sup>.

(<sup>21</sup>) Della partecipazione di Atanasio al concilio delle Blacherne del 1285 sola fonte è Caloth., *Vita Ath.* 947-952 (cap. 24): παρὴν μὲν δὴ τῇ συνόδῳ καὶ ὁ μέγας τῆς ἐκκλησίας πρόβος [...] τῇ λαμπρᾷ καὶ μεγάλῃ συνόδῳ, οὐπω μὲν τοῖς ἐπισκόποις συναριθμούμενος, τὰ πρῶτα δὲ ὁμῶς παρὰ τε αὐτοῖς καὶ παρὰ τοῖς λογάσι φέρον τοῖς περὶ τὸν βασιλέα. Cf., in merito, anche TALBOT, *The Correspondence of Athanasius I*, p. xviii e nota 17.



16 ott. 1293

sett. 1297

lugl. 1302 –  
genn. 1303

inizialmente riluttante, accetta alla fine l'incarico, ma la sua scelta è subito seguita da accese polemiche legate alla sua fama di rigido asceta.

inviso agli arseniti, a buona parte dell'episcopato e agli ambienti monastici, l'opposizione alla sua linea cresce e si rinsalda in coincidenza con l'assenza dalla capitale di Andronico II, impegnato in un lungo viaggio in Anatolia; quando l'imperatore fa ritorno a Costantinopoli nel giugno 1293, l'odio verso Atanasio era cresciuto al punto da indurlo, sia pure a malincuore, a rassegnare le dimissioni. Ritiratosi nel monastero di Kosmidion, invia ad Andronico in una stringata lettera le proprie dimissioni; viene allora relegato nel monastero da lui stesso fondato sulla collina di Xerolophos e sostituito nel patriarcato da Giovanni XII Cosmas (1294 – 1303).

episodio dello scandalo dell'anatema contro Andronico II: Atanasio, poco prima di dimettersi dal patriarcato, come estremo tentativo di autodifesa aveva redatto una breve arringa di scomunica contro i suoi calunniatori e l'imperatore, revocabile solo se lo avessero confermato nel suo incarico; di tale atto aveva, però, preferito tenere celato il testo nascondendolo tra le navate di Santa Sofia. Quando alcuni inservienti della basilica scoprono casualmente la lettera, la consegnano al patriarca Giovanni che, d'accordo con Andronico, indice sull'affare un'inchiesta. Atanasio ammette di aver scritto il documento, ma di avere anche sciolto l'anatema immediatamente prima dell'abbandono del soglio patriarcale. La vicenda viene, così, ufficialmente chiusa, ma finisce col ledere fortemente il prestigio di Atanasio<sup>(22)</sup>.

nel luglio 1302 Giovanni XII, scoraggiato dall'ostilità degli arseniti, che tramavano per guadagnare il controllo della Chie-

(22) Sull'autenticità della tradizione documentaria sorta intorno a questo episodio cf. A. FAILLER, *La première démission du patriarche Athanase (1293) d'après les documents*, in *Revue des Études byzantines* 50 (1992), pp. 137-162. L'arringa di scomunica è tradata in una duplice versione soltanto da Pachymeres, *Historiae* VIII, 23, pp. 169<sup>20</sup>-173<sup>12</sup> e 174<sup>17</sup>-175<sup>2</sup>, insieme alla lettera ufficiale di dimissioni (*ibid.* VIII, 24, 175<sup>16</sup>-176<sup>8</sup>); la tradizione agiografica (Theoct., *Vita Ath.* 21, pp. 28-30, Caloth., *Vita Ath.* 1244-1291 [cap. 29]) e l'epistolario atanasiano (Athanasius Patr. Copolitanus, *Epistulae*, 111) riferiscono, invece, anche di un secondo atto di dimissioni, più lungo e dettagliato dell'altro e contenente la stessa minaccia di scomunica dell'arringa, indirizzata però, in modo meno diretto, a un generico οὗς ψευδὸς ὑποσέπονσι. L'analisi interna del testo consente, tuttavia, di ritenere a tutti gli effetti quest'ultimo «un pseudo-document, qui fut fabriqué longtemps après et qui reprenait en effet les termes employés par le patriarche dans son *Plaidoyer* (n° 1) d'une part, dans son acte de *Démission* (n° 3) d'autre part» (p. 160), redatto con evidente fine apologetico come riscrittura e reinterpretazione del passato comportamento del patriarca in tale circostanza, sotto una luce meno compromettente.



sa, in un momento di collera invia all'imperatore una lettera di dimissioni. Benché egli avesse in seguito ritrattato il suo gesto, l'imperatore ne accoglie di buon grado le dimissioni, poiché scorgeva con ciò l'opportunità di riconciliare il clero arsenita garantendo ad esso un patriarca di sua scelta. Un accordo con gli arseniti viene ufficialmente formalizzato, ma la natura pia e superstiziosa di Andronico, memore dell'anatema di Atanasio, induce l'imperatore a svelare la sua segreta volontà di reintegrare nelle sue funzioni il vecchio patriarca. Sfruttando, allora, astutamente la credulità di Andronico, il 15 gennaio Atanasio avverte l'imperatore che un disastro si sarebbe abbattuto sulla città entro tre giorni e, di fatto, due lievi terremoti hanno luogo a Costantinopoli il 15 e il 17 del mese. L'imperatore, stupito da tali poteri profetici, si convince allora definitivamente della necessità di reinsediare sul trono patriarcale.

23 giug. 1303

dopo lunghe discussioni per persuadere i vescovi ad accettare la rielezione di Atanasio e indurre Giovanni XII a non opporsi, l'imperatore si reca di persona al monastero di Xerolophos per la solenne cerimonia del reinsediamento<sup>(23)</sup>. Mentre nella circostanza Andronico prometteva assoluta sottomissione all'autorità patriarcale e ogni possibile sostegno alle riforme ecclesiastiche che Atanasio avesse voluto introdurre, una parte dell'episcopato continua a rifiutarne la rielezione, rimanendo scismatico fino alla domenica delle Palme del 1304.

1304-1305

in un periodo di grave crisi per l'Impero, devastato dagli attacchi dei Turchi e dei Catalani, Atanasio si adopera in ogni modo per alleviare le sofferenze dei poveri e dei numerosi profughi delle campagne accalcati alle porte di Costantinopoli: istituisce una commissione preposta al controllo dell'annona e alla sorveglianza dei forni, installa cucine d'emergenza agli angoli delle strade e organizza distribuzioni di vestiario ai poveri<sup>(24)</sup>. Dopo l'incendio che distrugge il quartiere Kynegos di Costantinopoli, costringe i saccheggiatori a restituire i beni trafugati e istituisce un fondo di soccorso per i bisognosi<sup>(25)</sup>. Minore consenso riscuote, invece, la politica ecclesiastica di Atanasio nei suoi vani tentativi di riconciliare la schiera degli arseniti a lui ostili, di ripristinare una più rigida disciplina canonica e di promuovere la confisca della proprietà monastica.

sett. 1309

diverse accuse mosse contro il patriarca lo inducono a rassegnare per la seconda volta le dimissioni. Le fonti storiche ad-

(<sup>23</sup>) Sul calcolo di questa data con validi argomenti probanti cf. TALBOT, *The Correspondence of Athanasius I*, pp. XXI-XXII nota 45.

(<sup>24</sup>) Cf. la stessa *Laudatio X*, 31-39, e, in generale, anche il corrispondente passo nella *Theoct., Vita Ath.* 25-26, pp. 33-35.

(<sup>25</sup>) Cf. Pachymeres, *Historiae* XIII, 10, pp. 581-583.



ducono varie ragioni, ma il vero movente della deposizione di Atanasio va piuttosto ricercato nel desiderio dell'imperatore di porre fine allo scisma arsenita e nell'isolamento in cui il patriarca è precipitato da un nuovo scandalo ordito contro di lui: i suoi nemici, guidati da un certo Giacomo – da identificare forse con uno dei suoi rivali all'elezione del 1289 – collocano ὑπὸ τὸ τοῦ πατριάρχου ὑπόδιον una icona della Vergine, di Cristo, della Croce e degli imperatori Andronico e Michele, di modo che Atanasio, calpestandola inconsapevolmente, potesse essere accusato di iconoclasmo e lesa maestà<sup>(26)</sup>. Giacomo viene condannato per la maldestra messinscena, ma Atanasio decide lo stesso di ritirarsi, adducendo nella sua seconda lettera di dimissioni tale episodio come motivo preminente della sua abdicazione, insieme alle circostanze dell'età avanzata e dalla sua crescente cecità<sup>(27)</sup>. Si ritira di nuovo nel monastero di Xerolophos, sostituito il 14 settembre 1310 nel patriarcato da Nifone, la cui elezione sanciva la conclusione del quarantacinquennale scisma tra arseniti e giosefiti.

1310 < † ≤ 1323

Atanasio vive ancora abbastanza a lungo per assistere alla riconciliazione dello scisma arsenita, come proverebbero le reiterate insistenze degli arseniti, durante le lunghe trattative che portarono alla nomina patriarcale di Nifone, affinché Atanasio non divenisse più di nuovo patriarca<sup>(28)</sup>. Per il resto, nelle fonti si perde di lui ogni traccia, ma è certo che egli sopravvisse χρόνος πολὺς dopo la sua abdicazione<sup>(29)</sup>, che incontrò Gregorio Palamas prima della partenza di questi da

(<sup>26</sup>) Cf. Theoct., *Vita Ath.* 28, p. 37. La versione riferita da Niceforo Gregora è di poco differente e riporta che i cospiratori κλέπτουσιν ἐκ τοῦ πατριαρχικοῦ θρόνου τὸ ὑπόδιον αὐτοῦ· ὑφ' ὃ τὴν θεϊαν εἰκόνα στηλογραφοῦσι τοῦ σωτῆρος Χριστοῦ καὶ ἐφ' ἑκάτερα ταύτης τὸν τε βασιλέα Ἀνδρόνικον χαλινὸν ἐν τῷ στόματι φέροντα καὶ τὸν πατριάρχην Ἀθανάσιον ἔλκοντα τοῦτον ὥσπερ τις ἡνίοχος ἵππον. Ἐπειτα οὕτως ἔχον τὸ ὑπόδιον ἀπιόντες τιθέασιν ἐνθα καὶ πρότερον ἔκειτο, παρὰ τὸν πατριαρχικὸν δηλαδὴ θρόνον [...] καὶ ὡς ἀσεβῆ τὸν πατριάρχην διαβάλλουσι πρὸς τὸν βασιλέα (cf. Nicephorus Gregors, *Historiae Romanae* VII, 9, pp. 258<sup>24</sup>-259<sup>85</sup>).

(<sup>27</sup>) Cf. Athanasius Patr. Cpolitani, *Epistulae*, 112, 30-44: καὶ μᾶλλον τοῖς περὶ τὸν Ἰάκωβον [...] κατὰ τῆς ἱερᾶς ἐκείνου (sc.: Χριστοῦ) θεανδρικής καὶ προσκυνητῆς εἰκόνας [...] λυττῆσαι οὐκ ἔφριζαν [...] Διὰ ταῦτα καὶ τὸ ἐπιτεθὲν τῆς ἀρχιερωσύνης ἀξίωμα παραιτοῦμαι καὶ τῆς ὑμῶν ἱερότητος δέομαι μὴ πρὸς ἐμποδισμὸν ἐνστῆναι τινά, δι' αὐτὸν τὸν Χριστόν, ὅτι μὴδὲ δυνατόν ἄλλο τι φρονῆσαι ἀπ' ἂρτι ἡμᾶς, εἴ τι καὶ γένοιτο, ὅτι καὶ γήρᾳ καὶ ἀσθενείᾳ ταλαιποροῦντες, οὐδὲ αὐτὸ τὸ ὄρᾱν ἔχομεν.

(<sup>28</sup>) Cf. V. LAURENT, *Le grandes crises religieuses de Byzance. La fin du schisme arsénite*, in *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine* 26 (1945), pp. 225-313.

(<sup>29</sup>) Cf. Theoct., *Vita Ath.* 37, p. 46<sup>30-31</sup>.



Costantinopoli nel 1316 e che risultava morto nel 1323: una donna di nome Katenitzina viene, infatti, miracolosamente guarita da una forma di epilessia visitando le reliquie di Atanasio nel 1326, anno in cui caddero τὰ περὶ Βιθυνίαν καὶ Προῦσαν αἰχμαλωσίᾳ ad opera dei Turchi<sup>(30)</sup>. Poiché quando la salma di Atanasio fu rinvenuta perfettamente conservata e fu trasferita solennemente nella chiesa di Cristo Redentore era trascorsa τριετίαν ὅλην<sup>(31)</sup>, si può fissare il 1323 come *terminus ante quem* per la data della sua morte.

Nel processo di decentralizzazione che aveva investito il sistema amministrativo bizantino dopo il rientro della corte dall'esilio niceno, gli sforzi della Chiesa sembrarono orientarsi in decisa controtendenza rispetto al potere civile, favorendo un consolidamento gerarchico delle sue strutture attraverso il potenziamento del controllo patriarcale sulle varie istituzioni ecclesiali, soprattutto quelle monastiche, che avevano conosciuto, nel corso del XIII secolo, una fase di acuta decadenza<sup>(32)</sup>. Proprio in tale direzione 'centralista' si mossero le controverse iniziative della politica ecclesiastica di Atanasio I, il cui moralismo riformatore del malcostume dilagante tra gli ambienti religiosi dell'epoca si canaliz-

(<sup>30</sup>) Cf. Theoct., *Oratio de translatione* 66, p. 116<sup>14</sup>.

(<sup>31</sup>) Il testo greco riporta la seguente osservazione: εἶπες ἂν ἰδὼν, οὐχ ὁλόκληρον ἐκεῖσε μῆνα διαμεῖναι τὸν νεκρὸν ἀδιάφθορον, μή τί γε τριετίαν ὅλην μείναι ἀδιαλώβητον ἐν ὑγρότητι τοσαύτη καὶ ἰλύϊ σχεδὸν καὶ τέλματι (cf. Theoct., *Oratio de translatione* 9, p. 56<sup>9</sup>). Un *topos* letterario va considerata, invece, l'affermazione che Atanasio visse σχεδὸν τι περὶ τὰ ἑκατὸν ἔτη, presente sia in Theoct., *Vita Ath.* 38, p. 48<sup>15</sup>, sia in *Laudatio XIX*, 30, in *adparatu critico*. Cf. in merito TALBOT, *The Correspondence of Athanasius I*, p. xxvi nota 82, dove la studiosa identifica il modello seguito da Teoctisto in questo passaggio nell'*Oratio funebris in patrem* di Gregorio Nazianzeno (CPG 3010, n° 18).

(<sup>32</sup>) Cf. L. BRÉHIER, *Le monde byzantin*. Deuxieme section: *Les institutions de l'Empire byzantin*, Paris 1949 (L'évolution de l'humanité. Synthèse collective, 32<sup>me</sup>), p. 572: «Le régime des monastères autonomes avait abouti au XII<sup>e</sup> siècle au désordre, à l'anarchie, à l'indiscipline des moines. Pour éviter ces dangers, qui menaçaient l'existence même des monastères, les fondateurs revinrent aux anciennes pratiques et ce fut l'autorité du patriarche qui bénéficia de cette réaction»; tra i frutti più rilevanti di questa situazione di disordine morale figura la diffusione del regime della ἰδιορρυθμία, effetto diretto della crescente insofferenza degli ambienti monastici per gli obblighi della vita comunitaria, per la prospettiva di perdita di ogni patrimonio privato e per l'autorità, ormai in definitiva rovina, dell'ἡγούμενος; cf. *ibid.*, p. 575-577. Con analoghe considerazioni sul tema cf. anche S. SALAVILLE, *La vie monastique grecque au début du XIV<sup>e</sup> siècle d'après un discours inédit de Théolepte de Philadelphie*, in *Revue des Études byzantines* 2 (1944), pp. 119-125.



zò verso un progetto di ripristino della disciplina e della legalità canonica, di affrancamento della Chiesa dalle ingerenze del controllo da parte dell'autorità civile e di rafforzamento degli organismi ecclesiastici di governo, urtando gli interessi di porzioni significative della Chiesa d'Oriente<sup>(33)</sup>: in primo luogo dell'episcopato, i cui membri furono da lui spesso accusati di presenziare a Costantinopoli sotto il pretesto della σύνοδος ἐνδημοῦσα, per occuparsi, in realtà, di affari economici privati o per soddisfare le mire della propria personale carriera; del clero secolare, in particolare quello di Santa Sofia, giudicato propenso alla superstizione, sconsiderato nella frequentazione di divinatori e profeti di ogni risma, trascurato nella selezione dei suoi membri e negligente perfino sul piano rituale e del servizio liturgico; infine, di quel mondo monastico da cui egli stesso proveniva, non soltanto in crisi sul piano della disciplina individuale, ma che, divenuto tra i principali proprietari terrieri nell'Impero, e fruitore di notevoli benefici fiscali, occupato nella cura dei propri interessi economici e commerciali, aveva finito per disattendere anche i principi più basilari dell'ascesi contemplativa e, talora, della stessa etica cristiana<sup>(34)</sup>. Incentrata, dunque, su un programma di moralizzazione dagli importanti risvolti sul piano della giustizia sociale

(33) Nel suo dettagliato saggio su Atanasio J.L. Boojamra raccoglie cospicui dati sull'attività riformista del patriarca, qualificandone la natura come sostanzialmente moralizzatrice e di stampo ascetico e concludendo che i suoi sforzi si concentrarono «to centralize the patriarchate even further by his program of ecclesiastical reform on the basis of canonical order and the freedom of the Church» (BOOJAMRA, *Church Reform*, p. 20) e «to purify and to enliven the vital forces of the Orthodox Church» (*ibid.*, p. 216).

(34) Cf. BOOJAMRA, *Church Reform*, p. 152-155: «The monks who controlled their own economic affairs easily lost sight of their vocations [...] Because of their wealth and investments in income-producing enterprises, monastic institutions aligned themselves with the wealthy landed aristocracy and tended to lose their religious identification, with its demands of poverty and obedience to which Athanasios repeatedly recalls them. [...] He complained that the monks, priests, or officials did not suffer, but the common people, who of all the classes in Byzantium were least able to bear the burden and who were without assistance». L'autore, inoltre, segnala nelle fonti un clima di assoluta decadenza degli ambienti monastici, tra «foot-loose monks, moral misbehavior, the abuse of excessive wealth, and weakened ascetic life» (*ibid.*, p. 162), tanto da indurre Atanasio a richiamare spesso i monaci all'esercizio di una disciplina minimalista fino al paradosso: «practice poverty, live in humility, renounce all pleasures and self-will» (*ibid.*, p. 163). Sull'amministrazione della proprietà terriera nei monasteri bizantini cf. P. CHARANIS, *Monastic Properties and the State in the Byzantine Empire*, in *Dumbarton Oaks Papers* 4 (1948), pp. 51-117.



e dell'amministrazione degli organi ecclesiastici, l'attività riformista di Atanasio si esprime sia nelle molteplici iniziative caritative e di assistenza sociale da lui promosse nella capitale<sup>(35)</sup>, sia in continui, e sostanzialmente fallimentari, tentativi di porre fine agli abusi e al clima di illegalità e scandalo diffusi tra gli ambienti religiosi del tempo<sup>(36)</sup>. La sua linea politica incontrò a lungo il favore del potere imperiale, che egli, del resto, seppe più volte abilmente piegare ai propri interessi<sup>(37)</sup>, ma la spinta moralizzatrice che le era sottesa non si orientò verso un progetto di formazione del clero e della stessa società bizantina a un corretto impiego delle risorse e nei suoi scritti essa sembra, per la verità, ridursi al rango di un tradizionale spunto parenetico alquanto comune nell'omiletica e nell'epistolografia ecclesiastica. Il riformismo atanasiano si diresse piuttosto alla tutela dell'autonomia della Chiesa nella gestione del suo patrimonio contro ogni interferenza dell'autorità civile, alla difesa del suo diritto all'esenzione fiscale, al ripristino di una piena e rigorosa osservanza canonica, all'estensione dei poteri giurisdizionali dei tribunali ecclesiastici, in particolar modo della σύνοδος ἐνδημοῦσα<sup>(38)</sup>, con il con-

---

(<sup>35</sup>) Cf. su questo aspetto D.J. CONSTANTELOS, *Life and Social Welfare Activity of Patriarch Athanasios I of Constantinople*, in *Theologia* 46 (1975), pp. 611-625, e soprattutto p. 625: «Wealth and social positions should be used in order to alleviate poverty, hunger and disease. The hunger, sickness and the miseries of the toiling population was a very painful spectacle to the sensitive Patriarch who became the advocate of social justice and brotherly love among all classes of people». Cf. anche BOOJAMRA, *Church Reform*, pp. 70-74.

(<sup>36</sup>) Cf. in merito MEYENDORFF, *Gregorios Palamas*, p. 21: «Athanasius set about reforming the morals of the clergy, of the Court and of Byzantine society, intervened in politics, where he was concerned to advance Christian principles and a strict loyalty to orthodoxy, and made himself the defender of the poor of the capital».

(<sup>37</sup>) Cf., a questo riguardo, N. BANESCU, *Le patriarche Athanase I et Andronic II Paléologue. État religieux, politique et social de l'Empire*, in *Bulletin de la Section Historique de l'Académie Roumaine* 23 (1942), pp. 28-56; J. GILL, *Emperor Andronicus II and the Patriarch Athanasios I*, in *Byzantina* 2 (1970), pp. 11-20; infine, BOOJAMRA, *Church Reform*, pp. 84-87.

(<sup>38</sup>) Cf. BOOJAMRA, *Church Reform*, pp. 106-108. L'autore osserva che il 'sindo permanente' di Costantinopoli promosse, per iniziativa dello stesso Atanasio, il ricorso a una soluzione extra-giudiziale dei vari casi sottoposti, per evitare in tal modo incresciosi eccessi penali, come quelli a cui il patriarca stesso accenna in casi di scioglimento di matrimonio: la totale restituzione della dote della donna, il pieno recupero del patrimonio da parte del marito, l'affidamento dei figli a un solo coniuge o ἡ ἀζημίως γενέσθαι τὴν τοῦτων διάζευξιν (Athanasius Patr. Cyprianus, *Epistulae*, 21, 18-19).



seguinte effetto di concentrare fino all'estremo i poteri decisionali nella figura del superiore, o del patriarca stesso, scavalcando in più circostanze anche l'avviso collegiale dei vescovi e dei vari consigli ecclesiali.

La limitazione di onori e privilegi del clero, il freno posto alla spregiudicata gestione patrimoniale fondata su meccanismi di compromissione con i poteri civili e di sfruttamento della manovalanza e la pulsione moralistica che paralizzava l'indipendenza personale incontrarono, come è facile immaginare, la resistenza di larga parte della Chiesa orientale. A tale dissenso si aggiungeva la caparbia ostilità degli Arseniti, contrari ad ogni ordine delle autorità ecclesiastiche successive alla deposizione del patriarca Arsenio, la cui mentalità settaria e insolente Atanasio considerò come un serio pericolo non solo per il proprio riformismo, ma anche per lo stesso governo imperiale<sup>(39)</sup>. Austerità, durezza, inflessibilità, eccesso ascetico, mancanza di formazione letteraria furono i tratti che valsero, inoltre, a questo personaggio una certa avversione anche da parte degli ambienti della cultura contemporanea<sup>(40)</sup>. Del resto, mentre fin dall'XI secolo si era assistito a Bisanzio, soprattutto negli ambienti laici, a un clima di generale risveglio dell'attività scolastica e delle istituzioni educative, le scuole monastiche avevano continuato a rimanere disattente alla cultura classica e profana, in corrispondenza con i principi dettati dalle correnti spirituali di volta in volta dominanti<sup>(41)</sup> e in aperta tensione, almeno fino all'epoca pre-palamita, con la nascente cultura

<sup>(39)</sup> Cf. BOOJAMRA, *Church Reform*, pp. 139-148.

<sup>(40)</sup> Soprattutto Giorgio Pachimere in più passaggi della sua *Historia* mostra nei confronti di Atanasio una particolare ostilità generalmente motivata con il disgusto tutto erudito del letterato per la mancanza di cultura del patriarca e la scarsa affabilità dei suoi modi; la descrizione che ne dà Nicephorus Gregoras, *Historiae Romanae* VI, 5, pp. 180<sup>19-20</sup>-181<sup>1-3</sup>, benché in generale più obiettiva del resoconto di Pachimere, insiste tuttavia anch'essa sull'asperità di carattere del personaggio: ἦν δὲ ὁ ἀνὴρ ἀδαής μὲν τῆς τῶν γραμμάτων παιδείας καὶ τῶν πολιτικῶν ἡθῶν [...] ἀλλ' ἐχρῆν ὡς εἴκε παθεῖν κακῶς τοὺς τε ἄλλους τῶν ἀρχιερέων καὶ ὅσοι τοῦ κλήρου ἐλλόγιμοι.

<sup>(41)</sup> Cf., in merito, C.N. CONSTANTINIDES, *Higher Education in Byzantium in the Thirteenth and Early Fourteenth Centuries (1204-ca.1310)*, Nicosia 1982, e soprattutto MEYENDORFF, *Spiritual Trends*, p. 95: «On the other hand, these classical studies always found fervent critics in Byzantium who considered ancient Greek literature and philosophy the products of paganism and, therefore, dangerous to Christians. This second group, predominantly monastic, could always found quotations in favor of its point of view in the Fathers of the fourth and fifth centuries».



dell'Umanesimo bizantino<sup>(42)</sup>. È in questo clima di fiera opposizione alle lettere profane e di resistenza dei 'popolari' ambienti monastici alla fioritura dell'aristocratica cultura umanistica nella Bisanzio del XIV secolo che Atanasio ricevette la sua formazione, sostanzialmente sprovvista di conoscenze che esulassero dalla tradizionale familiarità dei monaci con le Sacre Scritture, i Padri della Chiesa, le Vite di santi, i *synaxaria* e i libri liturgici e di diritto canonico<sup>(43)</sup>, come comproverebbero la sua totale astensione da qualsiasi discussione teologica o dogmatica, la sintassi alquanto confusa e negletta dei suoi scritti e, infine, l'ammissione, sia pure tra comprensibili toni apologetici, del suo stesso biografo: οὐ κεκαλλιεπημένα ῥήματα καὶ λογύδρια φέρουσαι (sc.: κατηχήσεις) πλατωνικῶς, ἀλλ' εὐαγγελικῶς, οὐ δημοσθενικῶς, ἀλλ' ἀποστολικῶς, οὐδὲ τὴν τοῦ Σταγειρίτου διαβεβοημένην δεινότητα ὑπεμφαίνουσαι, τὴν καταργουμένην τῷ ὄντι σοφίαν (αἰδῶρις γὰρ τῶν τοιοῦτων ὁ μέγας, ὡς ὀλίγα τῶν ἐγκυκλίων ἐκμελετήσας), ἀλλ' ἀληθείας ῥήμασί τε καὶ σχήμασι διαμορφούμεναι καὶ ὠφελείας, ὡς ἔφημεν, τοῖς ἐντυγχάνουσι πρόξενοι<sup>(44)</sup>.

All'antipatia degli ambienti ecclesiastici e mondani fa riscontro lo straordinario favore popolare di cui il patriarcato di Atanasio godette, paradossalmente proprio grazie a quella rigorosa prospettiva moralistica e di decisa impronta ascetica che altri, invece, gli rimproveravano e che presiedeva ai suoi piani riformistici, ispirandone gli incessanti inviti alla rettitudine nello stile di vita, la sua percezione della natura propriamente pastorale e pedagogica della vocazione episcopale e monastica<sup>(45)</sup> e, infine, le sue molteplici iniziative di assistenza ai poveri. La dimensione filantropica e caritativa e la preoccupazione per la testimonianza cristiana incarnata nella realtà divengono, anzi, cardini di un ampio progetto di revisione del complesso sistema del *welfare* bizantino, che rese Atanasio celebre come autentico difensore dei bisognosi della capitale contro la sofferenza della fame e l'oppressione degli abusi esercitati dagli ufficiali civili, dal clero stesso e dai mercanti. Parimenti, negli ambienti ecclesiastici una fetta ingente del mondo monastico orientale, tra

(42) Cf. MEYENDORFF, *Gregorios Palamas*, op. cit., p. 27.

(43) Cf. TALBOT, *The Correspondence of Athanasius I*, pp. xxviii-xxxI.

(44) Cf. Theoct., *Vita Ath.* 18, p. 26<sup>17</sup>.

(45) In tal senso possono spiegarsi iniziative come le ricorrenti esortazioni del patriarca ai monaci per il rispetto della *stabilitas loci* o le sollecitazioni rivolte ai vescovi, inclusi gli σχολάζοντες dell'Asia Minore impossibilitati a vivere nelle loro sedi e, pertanto, in perenne permanenza a Costantinopoli, a risiedere presso fissa dimora di loro personale proprietà all'interno della diocesi. Cf. BOOJAMRA, *Church Reform*, pp. 96-100 e 167-170.



cui certamente i monaci del suo monastero nel quartiere di Xerolophos a Costantinopoli<sup>(46)</sup> e quelli della Μονὴ Ἰβήρων sull'Athos, mantenne fedeltà alla sua linea programmatica. I seguaci del palamismo ne fecero un precursore, *latiore sensu*, del movimento esicasta e un maestro del metodo psico-fisico di preghiera<sup>(47)</sup> e ricoprirono anche un ruolo determinante nel promuovere, intorno agli Anni Cinquanta del XIV secolo, la sua canonizzazione, presumibilmente avvenuta sotto il patriarca Callisto I (1350-1353 e 1355-1363)<sup>(48)</sup>; essi finirono per costituire quel nucleo primario di discepoli e ammiratori, all'interno del quale la memoria di Atanasio si vedrà trasformata, ben oltre i limiti della pura venerazione locale, in un culto ufficiale fissato per il 28 o il 24 di ottobre e la sua biografia, rivisitata e corretta in un processo di opportuno riadattamento, prenderà forma di una Vita di santo.

In sincronia con il clima di generale rinnovamento spirituale e con le prime avvisaglie della nuova era del monachesimo contemplativo che si sarebbe definitivamente affermata nel corso del XIV secolo, nella storia dell'agiografia si assiste, al termine di una lunga fase di silenzio dominata dalla produzione metafrastica e priva di qualsiasi slancio creativo, ad un deciso risveglio di produzione indubbiamente favorito dal ritorno della corte bizantina a Costantinopoli e dalla relativa stabilità politica che questo evento comportò per l'Impero. Tale 'rinascita agiografica' offrirà i suoi frutti migliori nel XIV secolo, con grandi agiografi che non mancheranno di celebrare, accanto alle figure di gran lunga prevalenti di monaci e anti-unionisti, anche i rappresentanti della rifioritura ascetico-spirituale dei primi anni dell'età dei Paleologi variamente legati alla diffusione dell'esicismo – come Simeone il Nuovo Teologo, Niceforo l'Esicasta o il monaco Melezio – e quelli di una 'santità episcopale', all'interno della quale si annoverano anche personalità illustri o inattese – Teolepto di Filadelfia, Arsenio I di Costantinopoli<sup>(49)</sup> e perfino

(46) Cf. D. STIERNON, *Le quartier du Xérolaphos à Constantinople et les reliques vénitiennes de Saint Athanase*, in *Revue des Études byzant.* 19 (1961), pp. 165-188.

(47) Cf. MEYENDORFF, *Gregorios Palamas*, p. 20, e BOOJAMRA, *Church Reform*, pp. 160-162.

(48) Sul rapporto del movimento palamita con Atanasio e la sua importanza nel processo di canonizzazione e di diffusione del suo culto, cf. TALBOT, *Faith Healing*, pp. 27-29.

(49) Cf. in merito MEYENDORFF, *Spiritual Trends*, pp. 95-100; lo studioso individua come denominatore comune tra tali figure il «sacramental realism, with a correlative interest in the affairs and structure of the visible historical church, individual perfection being unthinkable unless belonging to the visible society whe-



il patriarca unionista Giovanni Becco – e di una ‘santità imperiale’, come avviene per Giovanni III Vatatzes e Giovanni IV Lascaris<sup>(50)</sup>. In questa epoca di straordinario e rinnovato slancio del genere agiografico si colloca la ricca produzione letteraria sorta intorno alla figura del patriarca Atanasio I e in stretto legame con il *milieu* monastico dei suoi più fedeli sostenitori. La tradizione manoscritta ci ha consegnato sul patriarca quattro testi:

- la *Vita BHG* 194 redatta da Teoctisto Studita;
- la *Laudatio BHG* 194a-b dello stesso Teoctisto, qui pubblicata;
- la *Oratio de translatione BHG* 194c sempre di Teoctisto Studita;
- la *Vita BHG* 194f redatta da Giuseppe Caloteto.

A questi si possono aggiungere alcuni altri componimenti a carattere liturgico:

- due ἀκολουθίαι, per l' ἑσπερινός e per l' ὄρθρος, redatte da Ignazio ieromonaco<sup>(51)</sup>;
- un poemetto di nove dodecasillabi bizantini del poeta Basilio<sup>(52)</sup>;
- un sinassario redatto ancora da Teoctisto Studita<sup>(53)</sup>;
- undici canoni sempre dello stesso Teoctisto<sup>(54)</sup>.

Nulla consente di identificare con maggior precisione il Basilio autore del poemetto. Vitalien Laurent ha ritenuto possibile l'assimilazione dell'Ignazio ieromonaco autore delle acolutie con Ignazio l'Esicasta, un contemporaneo di Atanasio, secondo direttore spirituale di Irene-Eulogia Comnena Paleologina, sorella di Michele VIII, badessa del convento τοῦ Φιλανθρώπου Σωτήρος a Costantinopoli e decisa avversaria dell'unio-

---

re the sacraments are performed; and austere puritanism, reflecting the eremitic origins of the movement, its lack of interest in material wealth, and its ascetic approach to life» (p. 100).

<sup>(50)</sup> Sulla questione cf. R. MACRIDES, *Saints and Sainthood in the early Palaiologan Period*, in *The Byzantine Saint*, University of Birmingham, Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies, edited by S. HACKEL, London 1981, pp. 67-87.

<sup>(51)</sup> Le acolutie, tuttora inedite, si trovano nei codici *Athon, Ivron* 50, ff. 2-39<sup>v</sup>, *Athon, Ivron* 369, ff. 3<sup>v</sup>-58<sup>v</sup>, e *Const. Chalc. mon.* 64, ff. 1-38 e 134-156.

<sup>(52)</sup> Cf. SOTEROUDIS, *Katálogo*, I, p. 93.

<sup>(53)</sup> Il testo è pubblicato non criticamente da Papadopoulos-Kerameus nell'introduzione alla sua edizione della *Vita Athanasii*, pp. iv-vi; altro testimone è il codice *Const. Chalc. mon.* 64, ff. 29<sup>v</sup>-32.

<sup>(54)</sup> Conservati nel solo codice *Const. Chalc. mon.* 64, ff. 199<sup>vb</sup>-241<sup>v</sup>. Per un elenco completo cf. TAI BÖT, *Faith Healing*, pp. 149-151.



ne di Lyon: nella seconda metà degli Anni Trenta costei fece richiesta al maestro di una copia dei suoi lavori dedicati al patriarca Atanasio, ricevendo una esitante risposta affermativa a causa della difficoltà di reperire in tempi brevi una copia degna<sup>(55)</sup>. Giuseppe Caloteto è, invece, figura ben nota: monaco esicasta e egumeno del monastero *atonita* τοῦ Ἑσφιγμένου, dove anche Atanasio aveva risieduto, fu legato da intima amicizia con il Palamas, che accompagnò e assistette durante l'aspra polemica che lo oppose vittoriosamente a Barlaam Calabro e Gregorio Acindino; autore di buon livello, morì con ogni probabilità poco dopo l'inverno 1355-1356 e la sua *Vita Athanasii*, basata su materiale di seconda mano e priva, nel più pieno e manierato rispetto delle leggi della retorica, di precisi riferimenti cronologici e di nomi propri, risale a un'epoca senz'altro successiva alla redazione della *Oratio de translatione* di Teoctisto, probabilmente gli Anni Quaranta del XIV secolo<sup>(56)</sup>.

È, tuttavia, Teoctisto Studita a dover essere a buon diritto considerato il primo e principale biografo del santo. Tutto ciò che si conosce di lui appartiene al puro campo della congettura filologica deducibile dalla lettura della sua opera che comprende, oltre ai testi già citati, altri 4 canoni per varie festività della Chiesa greca, alcuni versi indirizzati a Gregorio Palamas, una acolutia νήψεως καὶ νίψεως e alcuni sticheri e preghiere in versi<sup>(57)</sup>; il suo stesso nome non è citato direttamente nei testi né incluso nei titoli delle sue opere, ma solo riportato in margine al testimone più antico dei suoi scritti. Evidente sostenitore del Palamas, egli fu certamente monaco nella celebre Μονὴ τοῦ Προδρόμου ἐν τοῖς Στουδίου a Costantinopoli, che godette dal 1293, dopo i difficili anni dell'occupazione latina, di un restauro e di un ripopolamento che parvero

(55) Per l'intera questione cf. V. LAURENT, *La direction spirituelle à Byzance. La correspondance d'Irene-Eulogie Choumnaina Paléologue avec son second directeur*, in *Revue des Études byzantines* 14 (1956), pp. 48-86, e, più sinteticamente, TALBOT, *Faith Healing*, pp. 24-25, che ne accoglie le conclusioni.

(56) Sulla vita e l'opera letteraria di questo autore cf. TSAMES, *Ἰωσήφ Καλοθέτου Συγγράμματα*, pp. 21-27. Per l'ipotesi di datazione del testo cf. ancora TALBOT, *Faith Healing*, pp. 25 e nota 57, dove la studiosa riporta Caloth., *Vita Ath.* 1572-1575 (cap. 35), a determinante sostegno della sua congettura.

(57) Assai succinta è la notizia che su di lui si legge in H.-G. BECK, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, München 1959 (Handbuch der Altertumswissenschaft, XII, 2,1) p. 700. Al nostro Teoctisto va comunque restituita, sulla base di considerazioni codicologiche e di analogie testuali, la paternità di alcuni componimenti che E. WELLESZ, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1949, pp. 116 e 199, assegnava ad un presunto omonimo monaco studita del IX secolo: cf. TALBOT, *Faith Healing*, pp. 145-152.



restituirle l'antico splendore<sup>(58)</sup>. Attratto dalla singolare personalità di Atanasio, che conobbe personalmente<sup>(59)</sup> e del quale fu certamente proselita e sostenitore nelle complesse vicende politiche che lo riguardarono, redasse gli scritti in suo onore quando era già agiografo e innografo affermato<sup>(60)</sup>, a giudicare dalla sua dichiarazione che degli uomini illustri per santità ἐνίους μὲν ὕμνοις καὶ ψδαῖς ὡς ἐνὸν κατεστέψαμεν, ἐνίους δὲ καὶ λόγοις ἐγκωμίων κατεκοσμήσαμεν· τινῶν δὲ καὶ βίου συνεγραψάμεθα<sup>(61)</sup>.

I suoi scritti su Atanasio appartengono a fasi successive ben distinte tra loro. Il contenuto della *Oratio de translatione*, con il suo resoconto della già avvenuta rimozione del corpo del patriarca dalla sua prima umile tomba per trovare nuova e più degna sistemazione in un sepolcro presso la chiesa di Cristo Redentore e, soprattutto, con la sua rassegna di trentanove miracoli postumi di guarigione avvenuti presso la reliquia del santo, presuppongono un contesto commemorativo piuttosto tardivo congiunto verosimilmente con uno degli anniversari della traslazione; a buon diritto, inoltre, Talbot sostiene che «the detailed descriptions in the *Logos* of the miraculous posthumous cures, providing the name,

(<sup>58</sup>) Cf. R. JANIN, *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*, I<sup>re</sup> partie: *Le siège de Constantinople et le Patriarcat œcuménique*, III: *Les églises et les monastères*, Paris 1962<sup>2</sup>, p. 432.

(<sup>59</sup>) In Theoct., *Vita Ath.* 3, p. 4<sup>e</sup>, l'autore afferma che Atanasio si era dato in giovane età alla lettura della Vita di s. Alipio stilita, facendo intendere con l'inciso ὡς ἔλεγε πρὸς με che tale informazione gli era venuta dal patriarca in persona. Cf., inoltre, *Laudatio* II, 17-19: Ὁ δ' ἰσως ἐρῶ [...] οὐδεὶς ἀπιστήσσει τῶν ἀκηκοότων τε καὶ γινωσκόντων ἡμῶν; e ancora VII, 1-2: Ἰσμεν οἱ πολλὰκις καθωμιληκότες τοῦτω σαφῶς ἡμεῖς καὶ νυξὶν ἀϋπνοῖς ἐπακροώμενοι.

(<sup>60</sup>) TALBOT, *Faith Healing*, pp. 32-33, afferma che la familiarità di Teoctisto con gli eventi del monastero di Xerolophos può facilmente indurre a pensare che l'agiografo fosse membro della sua comunità e che solo più tardi si sia trasferito a Studio. Non esiste, tuttavia, nei testi alcuna evidenza certa di tale presenza dell'agiografo a Xerolophos ed è lecito, pertanto, più semplicemente credere che egli, già monaco studita, fosse un ardente sostenitore dell'attività riformistica di Atanasio e un assiduo frequentatore del suo monastero, allo stesso modo di alcuni monaci come Ieroteo πρεσβύτερος τῶν Στουδίου o Giuseppe ὁ τῆς Περιβλέπτου θρωπός (cf. Theoct., *Vita Ath.* 4, p. 6<sup>2-3</sup> e 13, p. 18<sup>28-29</sup>), che egli cita come sue fonti dirette. Già scrittore di discreta fama, poi, si assunse l'onere di redigere i testi che del patriarca avrebbero consacrato definitivamente la memoria, contribuendo a quel processo revisionista della sua carriera ecclesiastica che avrebbe condotto alla circolazione della leggenda della seconda lettera di dimissioni dal suo primo patriarcato; cf. *supra* nota 22.

(<sup>61</sup>) Cf. Theoct., *Vita Ath.* 1, p. 1<sup>24</sup>.



hometown and/or profession of each cured pilgrim, read like a dossier of evidence for canonization»<sup>(62)</sup>, la cui redazione si può fissare nel corso degli Anni Trenta del XIV secolo. La destinazione del testo e la totale assenza di riferimenti a eventi storici successivi al 1310 lasciano, invece, supporre che la *Vita* sia stata redatta da Teoctisto poco dopo la morte del patriarca, probabilmente entro la prima metà degli anni Venti, destinandola a commemorarne la memoria e celebrarla con i massimi onori nell'ambito della prassi liturgica in uso nei monasteri rimasti legati alla sua figura. Quanto alla *Laudatio*, una invocazione che Teoctisto rivolge al santo all'epilogo del testo svela la circostanza di redazione: τὸν συνελθυσθέντα λαὸν πρὸς τὴν σὴν πανήγυριν καὶ ἱερὰν ἀνακομιδὴν τοῦ σοῦ λειψάνου, πανίερε, φύλαξον<sup>(63)</sup>. L'opera è, dunque, espressamente correlata dallo stesso autore con la solenne celebrazione tenutasi in occasione del trasferimento delle reliquie del santo e risulta allora possibile, su questa base, spostarne il *terminus ante quem* di compilazione a qualche tempo dopo la stesura della *Vita*, come del resto confermato anche da alcune considerazioni di carattere filologico, di cui si dirà tra breve. Tratto comune a tutti questi scritti è, ad ogni modo, la loro costante tendenza alla prolissità, accentuata dalla spiccata predilezione dell'autore per alcuni tropi, come la paronomasia, l'epiteto o l'inciso infarcito da esclamazioni o interrogazioni retoriche, e per il tono apologetico largamente contrassegnato dall'impiego del parallelismo che attinge figure sia dalle Sacre Scritture sia dal patrimonio della cultura classica pagana<sup>(64)</sup>. L'estrazione monastica dello scrittore influenza in misura significativa la sua terminologia, ampiamente ricollegata agli usi lessicali propri dalla letteratura ascetica.

La natura peculiare della *Laudatio* esalta fino all'estremo la componente retorica dello stile dell'autore che, infatti, volentieri si concede a uno stile elevato e piuttosto oscuro, sovraccaricato dall'accumulo di metafore, dall'abuso dell'iperbole, da periodi lunghissimi che inanellano serie interminabili e ripetitive di epiteti, da un marcato impiego di tropi, dal ricorso a un frasario spesso poetico e da una grande profusione di artifici retorici che oscurano decisamente in molti casi la chiarezza e la leggibilità del testo. In tale sua estrema ampollosità verbale Teoctisto riversa tutto lo straordinario patrimonio della sua conoscenza della τέχνη

(62) Cf. TALBOT, *Faith Healing*, p. 24.

(63) Cf. *Laudatio XIX*, 22-23.

(64) Per lo stile della *Vita* cf. DELEHAYE, *La Vie d'Athanase*, pp. 42-44; per quello della *Oratio de translatione* cf. TALBOT, *Faith Healing*, pp. 33-36.



epidittica, obbedendo appieno ai dettami estetici raccomandati dalla tradizione classica al panegirico cristiano<sup>(65)</sup> e da lui applicati con una padronanza che è rivelatrice di una formazione fuori dal comune e ben superiore agli schemi consueti dell'educazione monastica della sua epoca, tanto da confermare il sospetto che «like Gregory Palamas, he was first educated in the classical tradition before pursuing a monastic vocation»<sup>(66)</sup>.

La struttura interna del testo mette in luce l'attitudine dell'autore a sviluppare il racconto secondo un procedimento assolutamente svincolato da ogni enunciazione di vicende biografiche e sostanzialmente disinteressato all'elemento più propriamente narrativo. In piena armonia con le leggi del genere, l'encomiasta resta su un piano di assoluta evanescenza rispetto ai dati storici sulla vita del santo<sup>(67)</sup>, limitandosi in merito a nulla più che a poche e vaghe generalità; insiste, invece, a lungo su taluni tratti specifici della personalità del santo, come l'ascetismo e la sua vocazione di benefattore dei poveri<sup>(68)</sup>, virtù ordinariamente congiunte al più convenzionale panorama aretalogico della tradizione monastica bizantina. Questa indifferenza dell'autore per il dato biografico, sacrificato a una preoccupazione formale e stilistica che relega l'aspetto storico in una posizione assolutamente marginale, si riflette nel-

---

(<sup>65</sup>) Cf. PERNOT, *La rhétorique de l'Éloge*, I, pp. 340-343 e 395-423, e II, 781-791. L'autore evidenzia la stretta dipendenza della tecnica oratoria cristiana dall'epidittica pagana: «L'utilisation d'exemples est conforme à la tradition rhétorique. Ménandros recommande de multiplier, dans le *syntaktikos*, les *historiai* et les *parabolai*, et il invoque en particulier le modèle d'Ulysse prenant congé des Phéaciens. Grégoire a donc repris cette méthode, et, comme les rhéteurs, il s'en sert pour enrichir son texte» (II, p. 788). A qual punto il panegirico cristiano sia tributario dell'insegnamento della retorica pagana spiega DELEHAYE, *Les Passions des martyrs*, pp. 133-169, che, presentando sinteticamente le sezioni in cui si articola questo componimento agiografico e le principali leggi del genere, evidenzia la presenza del canonico schema classico dalla triade πατρις – πόλις – γένος dell'esordio fino alla serie delle συγκρίσεις dell'epilogo.

(<sup>66</sup>) Cf. TALBOT, *Faith Healing*, p. 34.

(<sup>67</sup>) In ciò consiste generalmente la distinzione in campo agiografico tra 'Vita' propriamente detta e 'Encomio': cf. al riguardo DELEHAYE, *La Vie d'Athanase*, p. 40: «Sans doute, en hagiographie, il n'y a pas de différence substantielle entre l'histoire et le panégyrique du saint. Mais il est reçu que la Vie s'attache davantage à l'exposé des faits, tandis que dans l'encomion on se tient beaucoup plus dans les généralités et que le côté parénétique y domine».

(<sup>68</sup>) Cf. soprattutto *Laudatio* X-XI e la parte finale del cap. XII.



la tangibile debolezza dell'impianto contenutistico dell'opera, al punto da rendere ardua perfino la stessa individuazione di veri e propri temi agiografici. Dopo la consueta dichiarazione di inadeguatezza a tessere degnamente le lodi del personaggio celebrato e il rinnegamento delle leggi dell'encomio<sup>(69)</sup>, Teoctisto finge una *ekphrasis* delle origini di Atanasio glissando, in realtà, totalmente sull'aspetto prosopografico e trasferendo ogni attenzione su un piano propriamente ascetico-spirituale: patria del santo diviene la Gerusalemme celeste, sua stirpe quella di coloro che riproducono in sé l'immagine divina<sup>(70)</sup>. Prende, così, subito avvio l'etopea del santo con la descrizione delle sue qualità morali, delle sue virtù e del suo comportamento. Con ciò si introduce il primo importante motivo agiografico, quello della vocazione monastica del santo, descritta come rifiuto del mondo, solitudine e ἡσυχία, il cui fine solo Dio nella sua immensa sapienza conosce, come prefigurato già da alcuni illustri esempi dell'Antico Testamento<sup>(71)</sup>. Citate in rapida *percursorio* le sue permanenze nel monastero di San Lazzaro sul Monte Galesio e sul Ganos<sup>(72)</sup> e l'assunzione del primo patriarcato<sup>(73)</sup>, prende corpo una lunga sezione che elenca, tra continue digressioni e *subnexiones*, le principali virtù del santo: moderazione nei modi, serietà di comportamento e di giudizio, pratica di tutte le consuetudini previste dalla disciplina ascetica, dal digiuno alla compunzione, dall'umiltà di spirito alla preghiera e alla mortificazione corporale; e, ancora, filantropia e amore per i poveri, difesa della purezza liturgica, giustizia, vigilanza, equilibrio tra semplicità e durezza<sup>(74)</sup>. Giunto a parlare del senso di carità del patriarca e dell'impegno da lui profuso per convincere i ricchi della capitale a lenire con il loro intervento le pene dei bisognosi, Teoctisto si sofferma in modo particolare sul tema e passa a narrare l'episodio della carestia che aveva assalito Costantinopoli nel 1305 e delle attività benefiche promosse da Atanasio nella circostanza<sup>(75)</sup>. Il passaggio è di notevole interesse sul piano filologico, poiché costituisce uno dei rari casi di relazione intertestuale con la *Vita Athanasii*<sup>(76)</sup>, con la quale presenta

(69) Cf. *Laudatio* I, 1-5 e 11-12.

(70) Cf. *Laudatio* II, 1-9.

(71) Cf. *Laudatio* II, 10-12 e III, 1-10.

(72) Cf. *Laudatio* III, 10-20.

(73) Cf. *Laudatio* IV, 1.

(74) Cf. *Laudatio* IV-IX.

(75) Cf. *Laudatio* X-XI.

(76) Per un altro caso analogo, la relazione tra *Laudatio* VI, 10-14, e Theoct., *Vita Ath.* 24, p. 33<sup>12</sup> 16, cf. *infra*, nota 14 alla traduzione.



qui per lunghi tratti una tale perfetta analogia da non lasciare sospetti sull'esistenza di un rapporto di chiara interdipendenza tra le due opere (sottolineo solo vocaboli e frasi che non corrispondono fra loro nei due testi):

*Laudatio*

Χ, 3-31. Ἐπεὶ τῶν ἐπιθυμιῶν ὀπίσω τῶν πονηρῶν ἡμῶν ἐπορεύθημεν καὶ ἐξέστημεν τοῦ κατὰ φύσιν καλοῦ ... τὸν ὑπεράγαθον εἰς ὀργὴν κεκινήκαμεν, καὶ διὰ τοῦτο λιμοῦ βάσανος κατειλήφει τὴν βασιλεύουσαν καὶ λιμὸς τῶν πάλαι θρυλλουμένων ... Οὐκ ὀλίγοι δὲ καὶ φωνῶν λειψάνοις ἐπετραγώδουν τὰ ἑαυτῶν, προῖδον δὲ τὸ δεινὸν καὶ λαμπρῶς ἤδη ἐπικείμενον οὐ καθ' ἓνα καὶ δύο τοὺς πτωχοὺς ἐπεβόσκετο ... Οὕτω μέγα ἦν τὸ κακόν. Τί δὲ ἡμεῖς οἱ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ τε καὶ κράμματος καὶ τῇ μιᾷ εἰκόνι τετιμημένοι ... Ἄλλ' ἐκεῖνος ὁ μέγας τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος, ὁ κατὰ Χριστὸν ποιμὴν καὶ διδάσκαλος, ὁ συμπαθὴς τῷ ὄντι καὶ ... ἀπειλεῖ τούτοις τὸ ἀδέκαστον καὶ ἀπαραλόγιστον βῆμα καὶ πῦρ ἐκεῖνο τὸ ἄσβεστον,

τὰ ἀγαθὰ  
καταλέγει

τοῖς σκορπίζουσι τὰ ὄντα καὶ  
διανέμουσι πένησι· καὶ εἰδῶς ...

Χ, 33-37. Εἶτα τι τετραμερῶς τὴν βασιλεύουσαν διαλαβὼν δι' εὐλαβῶν ἀνδρῶν τε καὶ φιλαρέτων λέβητάς τε μεγίστους προστάξας τούτοις ἐνστήσασθαι καὶ κατηλοημένον σῖτον ἐν αὐτοῖς ἔψειν καὶ τοῦτον ... ἔτι γε μὴν

καὶ ἔτνους ὄσπρια δευόμενα καὶ αὐτὰ ὕδατι διανέμειν,

*Vita Athanasii*

25, pp. 33<sup>27</sup>-34<sup>18</sup>. Ἐπεὶ γὰρ τῶν ἐπιθυμιῶν ὀπίσω τῶν πονηρῶν ἡμῶν ἐπορεύθημεν καὶ ἐξέστημεν τοῦ κατὰ φύσιν καλοῦ ... τὸν ὑπεράγαθον εἰς ὀργὴν κεκινήκαμεν, διὰ τοῦτο λιμοῦ βάσανος κατειλήφει τὴν βασιλεύουσαν καὶ λιμὸς τῶν πάλαι θρυλλουμένων ... Οὐκ ὀλίγοι δὲ καὶ φωνῶν λειψάνοις ἐπετραγώδουν τὰ ἑαυτῶν. Προῖδον δὲ τὸ κακόν καὶ λαμπρῶς ἤδη ἐπικείμενον οὐ καθ' ἓνα καὶ δύο τοὺς πτωχοὺς ἐπεβόσκετο ... Οὕτω μέγα ἦν τὸ κακόν. Τί δὲ

ἐκεῖνος ὁ μέγας ἄνθρωπος τοῦ Θεοῦ καὶ κατὰ Χριστὸν ποιμὴν καὶ διδάσκαλος, ὁ συμπαθὴς τῷ ὄντι καὶ ... ἀπειλεῖ αὐτοῖς τὸ ἀδέκαστον καὶ ἀπαραλόγιστον βῆμα καὶ πῦρ ἐκεῖνο τὸ ἄσβεστον· ἐνσεΐει τοῖς σπλάγχνοις τὸν ἀκόρεστον σκώληκα, τὰς ἀντιδόσεις καταλέγει, τὸν μερισμὸν τῶν μονῶν, τοὺς χλοερούς τόπους, τὴν ἀνετον βιοτήν· τοὺς ὅσοι σκορπίζουσι τὰ ὄντα καὶ διανέμουσι πένησι παραίνει μὴ ...

26, p. 35<sup>15</sup>. Ἄλλὰ περιλαβὼν κύκλῳ τὴν βασιλεύουσαν καὶ ἐν διαφόροις τόποις στησάμενος λέβητας μεγίστους καὶ ἐνστησάμενος ἄνδρας εὐλαβεῖς τε καὶ φιλαρέτους καὶ ἐντειλάμενος σῖτον κατηλοημένον ἔψειν καὶ ἀρτύειν ... καὶ τοῖς πένησι διανέμειν χυτριδίοις καὶ τρυβλίοις αὐτὸν ὑποδεχομένοις. Σὺν τούτῳ καὶ οἶνος αὐτοῖς διεδίδото καὶ ἔτνος δευόμενον ὕδατι, περιβλήματα ...



**XI, 1-13.** Καὶ οὕτω μὲν τὰς τῶν πενήτων ψυχὰς γεωργῶν ἐπιμελείας ἡξίου· τὰς δὲ τῶν πλουσίων εἶασεν ἀκατεργάστους καὶ πάμπαν κεχερσωμένας; Πολλοῦ γε καὶ δεῖ· ἀλλὰ τῷ καθ' ἑαυτὸν ὑποδείγματι καὶ παραινέσεσι καὶ λόγοις, λόγοις ἐκείνοις, οὓς ἐγὼ γε ρόδων ἀβροτέρους, ιὺγγων θελκτικωτέρους Σειρήνων καὶ ἀμβροσίας ... πολλοὺς πρὸς εὐποιῖαν ἐξήγειρε καὶ προέσθαι τοῖς πένησι ῥαδίως τὰ ὄντα παρέπεισε καὶ θησαυρίζειν ἐν οὐρανοῖς παρεσκεύασε τοῖς ἀσύλοις ταμείοις ἐκείνοις καὶ αἰωνίοις.

26, p. 35<sup>18-23</sup>. 'Αλλ' οὕτω μὲν τὰς τῶν πενήτων ψυχὰς ἐπιμελείας ἡξίου· τὰς δὲ τῶν πλουσίων εἶασε κεχερσωμένας; Πολλοῦ γε καὶ δεῖ· ἀλλὰ τῷ καθ' ἑαυτὸν ὑποδείγματι καὶ λόγοις καὶ παραινέσεσι

πολλοὺς πρὸς εὐποιῖαν ἐξήγειρε καὶ προέσθαι τοῖς πένησι ῥαδίως τὰ ὄντα παρέπεισε καὶ θησαυρίζειν ἐν οὐρανοῖς παρεσκεύασε τοῖς ἀσύλοις ταμείοις καὶ αἰωνίοις.

La natura di tale parentela resta difficile da decifrare a causa sia dell'estrema ristrettezza dei frammenti in questione rispetto all'estensione complessiva delle due opere, sia della radicale diversità del loro impianto narrativo che prevede per l'una, la *Laudatio*, la pura amplificazione retorica e per l'altra, la *Vita*, l'indugio sui dettagli biografici. Si può, comunque, ritenere che la duplicazione da parte dell'autore di un simile episodio appartenente all'attività concreta del personaggio, muova di preferenza dal testo della *Vita*, in cui la sua presenza appare maggiormente in linea con la struttura generale dell'opera, anziché da un encomio retorico in generale assai parco di richiami storici e dove questo racconto dà, pertanto, l'impressione di una digressione piuttosto estranea all'andamento complessivo del discorso. È possibile, dunque, che la *Vita* preesistesse alla *Laudatio*, allorché Teoctisto si accinse a redigerla, e che l'abbia preceduta anche di qualche anno.

Ogni ulteriore cenno biografico scompare a questo punto definitivamente nella congerie retorica che occupa la rimanente parte dell'encomio, senza alcun richiamo né alle dimissioni dal primo patriarcato né al suo successivo recupero. L'encomio riprende, dopo l'*excursus*, con una lunga serie di epiteti iperbolici conclusa da una lode della *παρρησία* del santo, descritta tanto come arma contro i più biechi vizi dell'uomo e della società quanto come strumento di ripristino dell'equilibrio interiore o dell'ordine esistenziale smarrito in condizioni disperate di malessere sia materiale sia spirituale<sup>(77)</sup>. L'autore si trattiene, poi, in un nuovo *excursus*, questa volta di carattere più propriamente teoretico, sul tema della superiorità della virtù incarnata sulla scienza e sull'erudizione<sup>(78)</sup>, con

<sup>(77)</sup> Cf. *Laudatio* **XII**.

<sup>(78)</sup> Cf. *Laudatio* **XIII**.



un velato tono apologetico che sembra riprendere un motivo già precedentemente accennato in **IV**, 18-19, dove Teoctisto asseriva che il patriarca «μᾶλλον δὲ τοῦ λόγου τὰ δεύτερα φέρων, ἐν εὐσεβείᾳ πάντων ἐκράτει».

Segue, a questo punto, secondo la logica consueta dell'epidittica classica, una articolata σύγκρισις interamente imperniata su personaggi dell'Antico Testamento. L'autore dà, così, luogo a un processo di astrazione simbolica sulla base degli ideali incarnati dalle figure del santo celebrato e del personaggio biblico che gli è via via correlato, in un gioco di allusioni e sottintesi non privo anche di una certa efficacia poetica<sup>(79)</sup>. Riassumo nel seguente prospetto l'intera serie delle figure bibliche presenti nei parallelismi della *Laudatio* con l'aggiunta, sulla destra, dei *topoi* ad essi collegati; per ultimo compaiono anche i richiami alle sole quattro συγκρίσεις figuranti in Theoct., *Vita Ath.* 40, pp. 48-49, che sviluppano, salvo che in un solo caso, significati spirituali e ascetici diversi da quelli trattati nella *Laudatio*:

MOSE	}	→ vocazione monastica e prescienza divina	
ISAIA			
GEREMIA			
ABELE	→	generosità	
ENOS	→	speranza in Dio	
ENOCH	→	essere graditi a Dio	
NOE	→	esemplarità per il prossimo	→ salvezza per l'umanità
ABRAMO	→	φιλοξενία e pietà	→ <i>idem</i>
ISACCO	→	giustizia	→ predestinazione
GIOBBE	→	fiducia in Dio contro l'ingiustizia	
GIUSEPPE	→	castità	→ zelo e παρησία
MOSE	→	mitezza	
DAVIDE	→	forza del debole contro il prepotente	

Concludono l'encomio una etopea finale del santo, che indugia sugli ideali di saggezza, castità, meditazione, rinuncia al benessere materiale e alla cura del corpo e sull'esaltazione della vita monastica come strumento essenziale per la realizzazione delle virtù enumerate<sup>(80)</sup>, e una lunghissima sequenza di invocazioni<sup>(81)</sup>.

(<sup>79</sup>) Cf. NICEFORO BASILACE, *Gli Encomi per l'imperatore e per il patriarca. Testo critico, introduzione e commentario*, a cura di R. MAISANO, Napoli 1977 (= *Byzantina et neo-hellenica neapolitana* 5), pp. 48-51 e 53-54, e PERNOT, *La rhétorique de l'éloge*, I, pp. 410-412, e II, pp. 788-789.

(<sup>80</sup>) Cf. *Laudatio* **XIV-XVII**.

(<sup>81</sup>) Cf. *Laudatio* **XVIII-XIX**.



La *Laudatio* presenta una tradizione testuale piuttosto uniforme trädita dai seguenti quattro manoscritti, di cui soltanto il codice Barberiniano è stato da me visionato direttamente, gli altri solo su *microfiches*:

1. İSTANBUL, Βιβλιοθήκη τοῦ Οἰκουµενικοῦ Πατριαρχείου, *Chalcensis* τῆς μονῆς 64 = **T**.

Cartaceo, ff. 241; metà del XIV secolo; vergato da due mani dalle caratteristiche grafiche piuttosto dissimili tra loro, ma tutte iscrivibili entro la fine del XIV secolo, come risulta anche dal confronto con esemplari datati contemporanei<sup>(82)</sup>. Testo della *Laudatio* ai ff. 107-133. Bibliografia. H. DELEHAYE, *Catalogus codicum hagiographicorum graecorum bibliothecae Scholae Theologicae in Chalce insula*, in *Analecta Bollandiana* 44 (1926), p. 6; EHRHARD, *Überlieferung und Bestand*, III, p. 991; E. TSAKOPOULOS, *Περιγραφικὸς κατάλογος τῶν χειρογράφων τῆς βιβλιοθήκης τοῦ Οἰκουµενικοῦ Πατριαρχείου*, II: Ἀγίας Τριάδος Χάλκης, Istanbul 1956, pp. 46-48; TALBOT, *Faith Healing*, pp. 38-42.

2. ATHOS, Μονὴ Ἰβήρων 50 = **M**.

Cartaceo, ff. 132, mutilo della fine; prima metà del XIV secolo; vergato da una unica mano arcaizzante di modulo piuttosto grande, che compone elegantemente la scrittura sulla pagina, dal caratteristico spostamento dell'accento, in special modo quello circonflesso, sulla lettera successiva. Testo della *Laudatio* ai ff. 112-132\*, con lacuna di tutta la parte finale del testo della *Laudatio* a partire da XVII, 10. Bibliografia. Sp. P. LAMBROS, *Catalogue of the Greek Manuscripts on Mount Athos*, II, Cambridge 1900, n° 4170; EHRHARD, *Überlieferung und Bestand*, III, p. 991; P. SOTEROUDIS, *Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων. Κατάλογος Ἑλληνικῶν χειρογράφων*, I, Ἅγιον Ὅρος 1998, pp. 93-94.

3. CITTÀ DEL VATICANO, Bibliotheca Apostolica Vaticana, *Barb. gr.* 583 = **B**.

Cartaceo, pp. 1026; numerose le filigrane riconoscibili<sup>(83)</sup>; fine XIV - prima metà del XV secolo; vergato da due mani: A. pp. 1-26, 92-361 e 555-1026, scrittura assai simile ad alcune grafie di ambiente costantinopolitano della fine

(<sup>82</sup>) Cf. in particolare G. PRATO, *Scritture librerie arcaizzanti della prima età dei Paleologi e loro modelli*, in PRATO, *Studi di Paleografia greca*, pp. 73-114 e relative tavole.

(<sup>83</sup>) (f. 627-628). Ascia simile a PICCARD, VIII, 2, 8, nn. 767 e 769\*, metà - seconda metà del XIV secolo; (f. 249-250). Corna di cervo simili a MOSIN-TRALJIC n. 3177, anni 1360-1380; (f. 67-68). Cerchi con asta verticale corrispondenti a BRIQUET n. 3194, anno 1394; (f. 381-382). Vascello pressoché identico a BRIQUET n. 11958, anno 1371; (f. 459-460). Fiore simile ai PICCARD, XIV, 2, nn. 760-761, anni 1366-1367.



XIV o inizi XV secolo<sup>(84)</sup>; B. pp. 29-92 e 363-554, scrittura di tipo τῶν Ὁδηγῶν<sup>(85)</sup>. Testo della *Laudatio* alle pp. 250-263. Bibliografia. *Catalogus Codicum Hagiographicorum Graecorum Bibliothecae Barberiniana de Urbe*, in *Analecta Bollandiana* 19 (1900), pp. 107-114; EHRHARD, *Überlieferung und Bestand*, III, pp. 476-477.

4. ATHOS, *Μονὴ Ἰβήρων* 369 = S.

Cartaceo, ff. 152; vergato dal monaco Gioannicio nel 1615/16, sottoscrizione sul f. 152<sup>v</sup>; scrittura tardiva mimetica, avvicinabile al modello τῶν Ὁδηγῶν. Testo della *Laudatio* ai ff. 128<sup>v</sup>-152. Bibliografia. LAMBROS, *Catalogue*, op. cit., II, Cambridge 1900, n° 4489; EHRHARD, *Überlieferung und Bestand*, III, pp. 991-992.

Il testo tràdito appare in tutti i codici piuttosto omogeneo e corretto. Soltanto S attesta una tradizione deteriore, trasmettendo un testo caratterizzato da frequenti casi di omissione e da errori, generalmente di itacismo, che inducono a rifiutare sempre la lezione da esso fornita, quando si presenta isolatamente. Più corretto è il testo trasmesso dai codici BMT, la cui uniformità si può verosimilmente ricondurre alla dipendenza di tutta la tradizione dall'esemplare T, il più antico e, forse, se non l'originale, la copia delle opere di Teoctisto Studita appartenente al monastero di Xerolophos. M è, quanto a correttezza, il testimone migliore della tradizione testuale: la sua lezione è sempre preferibile rispetto a quella di tutti gli altri rappresentanti, quando si presentano varianti di testo; solo in due occasioni la lezione trasmessa da questo esemplare risulta inammissibile, benché fornita sempre in accordo con altri testimoni, ma ritengo che si tratti in entrambi i casi di puri errori ortografici del copista: XIV, 4, θεοδῆ al posto di θεοειδῆ, forma sincopata trasmessa d'accordo con S; XVI, 17, l'avverbio θερμῶς al posto del predicativo θερμός, d'accordo questa volta con T, verosimilmente un puro caso di errore ortografico, peraltro frequente nella produzione manoscritta greca, indotto dall'impossibilità di avvertire la differenza di quantità delle sillabe in cui figurano *omicron* o *omega*.

(<sup>84</sup>) Sulla p. 607b la stessa mano pone la seguente sottoscrizione: ἐκοιμήθη ὁ παναγιώτατος πατήρ ἡμῶν καὶ μέγας ὁμολογητὴς θεόδωρος, ἐτῶν ὑπάρχων ἐπτὰ καὶ ἐξήκοντα, μηνὶ νοεμβρίῳ, ἡμέρᾳ κυριαῇ, ὥρα ζ, ἰνδικτιῶνι ε ἔτους ζτλε, θεοῦ τὸ δῶρον καὶ πόνος Ἰωάννου.

(<sup>85</sup>) Sulla scrittura cf. L. POLITIS, *Eine Schreiberschule im Kloster τῶν Ὁδηγῶν*, in *Byzantinische Zeitschrift* 51 (1958), pp. 17-36 e 261-287. Essa risulta, tuttavia, molto prossima anche ad alcune mani umanistiche, come quella del *Pal. gr. 258* (primo quarto XV sec.) e quella di Giorgio Gregoropoulos nel *Paris. gr. 1805* (XV sec.).



T, salvo una banale omissione della congiunzione καί, presenta in soli cinque casi lezione autonoma e soltanto in **XVIII**, 17, la sua variante è accettabile per ragioni sintattiche; per il resto non offre che errori di confusione o di caduta delle sillabe finali di parola o variazioni inammissibili della morfologia delle parole o della sintassi del testo: **XII**, 6, δόξαι per δόξα; in **XIV**, 11, la presenza di κατά al posto di ἐπί con il genitivo γῆς va respinta per ragioni di significato; in **XVIII**, 12, cambia la morfologia del verbo con l'aoristo passivo debole ἀθετησθέντων in luogo dell'attivo ἀθετησάντων; **XIX**, 30, αἰῶνι per αἰώνιον.

Il codice B, sul quale la stessa mano che verga l'intera sezione opera alcuni interventi di correzione generalmente posti in interlinea, presenta complessivamente nove varianti isolate, di cui solo quella in **IX**, 11, può essere ammessa per ragioni sintattiche, con il corretto congiuntivo λέγωμεν retto da ἄν; delle altre solo **VIII**, 10 e **XIV**, 25 costituiscono vere e proprie varianti testuali, mentre le lezioni di **IV**, 9, **XIV** 31, **XVI**, 7 e 8, e **XIX**, 22, vanno considerate a tutti gli effetti errori di copista.

In generale, dunque, BMT costituiscono un ramo della tradizione manoscritta che offre un testo sostanzialmente uniforme, corretto e sempre in linea con lo stesso *usus scribendi* dell'autore, nei confronti del quale le copie hanno mantenuto, per quanto è lecito dedurre dalla lettura dei vari esemplari, un'attitudine decisamente conservativa, evitando talora di emendare perfino laddove la correttezza ortografica poteva esigerlo<sup>(86)</sup>. Rispetto al testo tràdito, il solo B presenta nel *desinit* una maggiore prolissità<sup>(87)</sup>, dovuta alla presenza di una breve sezione testuale che va, a mio avviso, rifiutata come aggiunta posteriore che riproduce *ad litteram* il testo di Theoct., *Vita Ath.* 38, p. 48<sup>49</sup>, contenente uno stringato accenno alla morte del patriarca.

Roma

Roberto Fusco

(<sup>86</sup>) È il caso di ῥέκτης trasmesso da tutti i codici nella forma παίκτης, inspiegabile se non come anortografia; cf. *infra*, nota 21 alla traduzione.

(<sup>87</sup>) Cf. apparato critico **XIX**, 30.



Ἐγκώμιον εἰς τὸν ἐν ἀγίοις πατέρα ἡμῶν Ἀθανάσιον,  
πατριάρχην Κωνσταντινουπόλεως  
τὸν νέον.

I. Ἐμοὶ μὲν ὁ λόγος ἀποδειλιᾷ πρεπόντως τοῖς ἐγκωμίοις προσβάλλων  
Ἀθανασίου τοῦ μάκαρος· ἀποδελιᾷ δ' οὐχ ὅτι μὴ τὴν ἀλήθειαν ὑπερδράμη,  
ἀλλὰ τὸναντίον μὴ τι τῆς ἀληθείας ἐλλίπη καὶ παρὰ πολὺ τῆς ἀξίας κατό-  
πιν ἐλθὼν, ἐλαττώσῃ τὴν δόξαν τοῖς ἐγκωμίοις, ἐπειδὴ χαλεπὸν καὶ πρᾶξιν  
5 ἐξιῶσαι καὶ λόγον τοῖς ἐκείνου καλοῖς. Καὶ τοὺς μὲν ἐξωθεν ἐπαινεῖν  
ἴσως κωλύσει τὸ ἄγνωστον καὶ ἀμάρτυρον· τοὺς γινωσκομένους δὲ κωλύσει  
πάντως οὐδέν, οὕς καὶ λόγων ἀποστεροῦντες – ὁ πάντων μάλιστα τοῖς  
ἀγαθοῖς ὀφειλόμενόν ἐστι καὶ ᾧ τὴν μνήμην αὐτοῖς ἀθάνατον ἂν καταστή-  
σαιμεν – οὐκ ἄτοπον μόνον, ἀλλὰ καὶ ἄδικόν τι ποιεῖν οἰησόμεθα, καὶ  
10 πλείω λόγον ἐξομεν τῶν πονηρῶν τὸ πρὸς χάριν αἰτιωμένων ἢ τῶν  
ἐπιεικῶν ἀπαιτούντων τὸ πρὸς ἀξίαν. Φέρε δὴ λοιπὸν προσβῶμεν ἤδη τοῖς  
ἐγκωμίοις, τὸ μὲν περὶ τὴν λέξιν γλαφυρὸν καὶ κομψὸν διαπτύσαντες,  
ἐπειδὴ καὶ ὁ ἐπαινούμενος ἀκαλλώπιστος διὰ βίου παντὸς καὶ τοῦτο κάλλος  
αὐτῷ τὸ ἄκοσμον, τὴν δὲ ὀφειλομένην ὁσίαν ὡς ἄλλο τι χρέος τῶν ἀναγ-  
15 καιοτάτων ἀποπληροῦντες καὶ ἅμα τοὺς πολλοὺς εἰς ζῆλον καὶ μίμησιν τῆς  
ἐκείνου ἀρετῆς ἐκπαιδεύοντες.

Ἄλλος μὲν οὖν πατρίδα τοῦ μάκαρος ἐπαινείτω καὶ γένος νόμους  
ἐγκωμίων αἰδούμενος· ἐμοὶ δὲ τοσοῦτον εἰπεῖν ἐξαρκέσει.

II. Ἀθανασίῳ πατρίς μὲν ἡ ἄνω Ἱερουσαλήμ, ἡ μὴ βλεπομένη, νοου-  
μένη δὲ πόλις, ἐν ᾗ σπεύδομεν καὶ πρὸς ἣν ἐπειγόμεθα, ἥς πολίτης Χρι-  
στὸς καὶ συμπολῖται πανήγυρις καὶ ἐκκλησία πρωτοτόκων ἀπογεγραμ-

---

**Codices:** *Barb. gr.* 583 (B); *Athon. Iviron* 55 (M); *Athon. Iviron* 369 (S); *Chalcens.* 64 (T).

II, 3. *Hebr.* 12,23.

---

I, 3. τι om. S



μένων ἐν οὐρανοῖς καὶ περὶ τὸν μέγαν πολιστήν ἐορταζόντων τῇ θεωρίᾳ  
 5 τῆς δόξης καὶ χορευόντων χορείαν τὴν ἀκατάλυτον. Εὐγένεια δὲ ἡ τῆς εἰ-  
 κόνος τήρησις καὶ ἡ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις, ἣν ἐργάζεται Λόγος  
 καὶ ἀρετὴ καὶ καθαρὸς πόθος αἰεὶ καὶ μᾶλλον μορφῶν κατὰ Θεὸν τοὺς  
 γνησίους τῶν ἄνω μύστας, καὶ τὸ γινώσκειν ὅθεν καὶ τίνες καὶ εἰς ὃ γεγόνα-  
 μεν.

10 Οὗτος ἀρχῆθεν κόσμον ἀπαρνησάμενος εἰσηγεῖται μὲν ἑαυτῷ δρα-  
 σμοὺς καὶ ὄρη καὶ ἐρημίας καὶ ἡσυχίαν ψυχῆς καὶ σώματος καὶ τὸ τὸν νοῦν  
 εἰς ἑαυτὸν ἀναχωρῆσαι καὶ συστραφῆναι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων, ὥστε ὁμιλεῖν  
 ἀκηλιδῶτως Θεῷ καὶ ταῖς τοῦ πνεύματος αὐγαῖς καθαρῶς ἐναστράπτεσθαι,  
 μηδενὸς ἐπιμιγνυμένου τῶν κάτω καὶ τολερῶν μὴ δὲ τῷ θεῷ φωτὶ παρεμ-  
 15 πίπτοντος, ἕως ἂν ἐπὶ τὴν πηγὴν ἔλθῃ τῶν τῇδε ἀπαυγασμάτων καὶ στῇ τοῦ  
 πόθου καὶ τῆς ἐφέσεως λυθέντων τῶν ἐσόπτρων τῇ ἀληθείᾳ.

Ὁ δ' ἴσως ἐρῶ παρὲς τὰ ἐν μέσῳ – οὐ δὲ γὰρ καθ' ἱστορίαν καὶ διήγη-  
 σιν βίου προϋθέμεθα γράφειν, ἀλλ' ἐγκωμίων νόμοις, ὡς εἴρηται – οὐδεὶς  
 ἀπιστήσῃ τῶν ἀκηκοότων τε καὶ γινωσκόντων ἡμῶν.

**III.** Καὶ Μωσῆς μὲν ἔτι μικρὸς ὢν τοῖς πολλοῖς καὶ οὐπω λόγου τινὸς  
 ἀξιούμενος ἐκ τῆς βάτου καλεῖται καιομένης μὲν, οὐκ ἀναλίσκομένης δέ,  
 καὶ πιστοῦται τῷ θαύματι, Μωσῆς ἐκεῖνος, ᾧ θάλασσα τέμνεται καὶ ἄρτος  
 ὕεται καὶ πέτρα πηγάζει καὶ στῦλος πυρὸς καὶ νεφέλης ὁδηγοῦσι μετ'  
 5 ἀλλήλων ἰστάμενοι καὶ χειρῶν ἑκτασις τρόπαιον ἴστησι καὶ νικᾷ πολλὰς  
 μυριάδας τὸν σταυρὸν σχηματίζουσα. Ἡσαΐας δὲ ὁ τῆς δόξης καὶ τῶν σερα-  
 φίμ θεατῆς καὶ μετ' ἐκεῖνον Ἱερεμίας ὁ τὴν μεγάλην κατ' ἐθνῶν καὶ βασι-  
 λέων πιστευθεὶς δύναμιν, ὁ μὲν ἀκούει θείας φωνῆς καὶ τῆς προφητείας τῷ  
 ἄνθρακι προκαθαίρεται, ὁ δὲ πρὸ διαπλάσεως γινώσκεται καὶ πρὸ γεννή-  
 10 σεως ἀγιάζεται. Ἀκούει δὴ καὶ οὗτος θείας φωνῆς παρὰ τῷ Γαλησίῳ δια-  
 τρίβων ὄρει καὶ τὴν ἐπιμέλειαν πεπιστευμένος τοῦ ἐκεῖσε θείου ναοῦ τῆς  
 μονῆς, ἥς δομήτωρ οἰκιστὴς τε καὶ πολιοῦχος ὁ ἱερὸς καὶ θεῖος ἐχρημάτισε  
 Λάζαρος· ἀκούει δ' ἀριδῆλως οὕτως· “Ἐπειδὴ φιλεῖς με – λεγούσης – ποι-  
 μανεῖς μοι λαὸν περιούσιον”. Ταύτης ἐνωτισθεὶς τότε μὲν παρ' ἑαυτῷ τὸ  
 15 μυστήριον δεῖν ἔγνω διαφυλάξαι ἀνέκφορον.

II, 5. καὶ B<sup>u</sup> 11. ὄρη BMT: ὄρει S

III, 1. Μωσῆς MST, ut semper: Μωυσῆς B ut plerumque 3. ᾧ om. S



Χρόνοις δ' ὕστερον ἀσκήσει προσκαρτερῶν μεγίστη παρὰ τῷ τοῦ Γά-  
νου βουνῷ καὶ προσανέχων ἔτι Θεῷ τελεώτερον τῆς αὐτῆς καὶ πάλιν ἀξιοῦ-  
ται φωνῆς δηλούσης, οἶμαι, τὸ δεύτερον τὴν ἐπὶ τῷ θρόνῳ δευτέραν ἀνάβα-  
σιν. Τότε δὴ τότε καὶ τισιν ὁμοτρόποις καὶ τῆς ἀρετῆς ἐρασταῖς κατάδηλον  
20 τὸ πρᾶγμα ποιεῖ.

**IV.** Ἀνάγει τοίνυν αὐτὸν ἐπὶ τὸν ὑψηλὸν τῆς βασιλευούσης θρόνον  
Θεὸς καὶ πλεόν ἢ χάρις δοξάζεται, ὥσπερ ὄντως Θεοῦ χάρις ἀλλ' οὐκ  
ἀνθρώπων, οὐδ' ὃ φησιν ὁ Ἐκκλησιαστής ὅρμή τις αὐτόνομος καὶ προαί-  
ρεσις πνεύματος'. Τεθεῖς γὰρ ἐπὶ τὴν λυχνίαν ὁ λύχνος τὴν οἰκουμένην  
5 σχεδὸν κατεφαίδρυνεν ἅπασαν· ἦν γὰρ ὡς ἀληθῶς καὶ φθεγγομένη καὶ  
σιωπῶσα παραίνεσις· ἐπεὶ καὶ τίς μᾶλλον ἐκείνου κατηφείας τε καὶ φαι-  
δρότητος ἔγνω μέτρα, ὡς μήτε τὸ κατηφές ἀπάνθρωπον δοκεῖν μήτε τὸ ἀπα-  
λὸν ἀκόλαστον; κεκολασμένα δὲ μᾶλλον ἀμφοτέρα, ὡς τὸ μὲν συνετὸν, τὸ  
δὲ ἡμερον εἶναι μετὰ τοῦ καθήκοντος ἐκάστῳ μέτρου καὶ σχήματος καὶ  
10 ὅρον τοῦτο εἶναι κοσμιότητος κραθέντος τοῦ φιλανθρώπου τῷ ἀναστήματι;  
τίς μὲν οὕτω γέλωτος κατεγέλασεν, ὡς μέγα δοκεῖν ἐκείνῳ καὶ ὀρμὴ μειδιά-  
ματος; τίς δὲ νοῦν ἐπέστησεν ἡγεμόνα γλώσση καὶ κλεῖν τὰ τοῦ θεοῦ δι-  
καιώματα; Τί μὲν τῆς ἐκείνου διανοίας ὀξύτερον, τί δὲ τῶν λόγων εὐστοχώ-  
τερον ἢ εὐεπιβολώτερον;  
15 Οὐ γὰρ ἦν κατὰ τοὺς πολλοὺς τοῖς καιροῖς συγκλινόμενος, οὐδὲ μέσως  
καὶ τεχνικῶς τοῦ καθ' ἡμᾶς λόγου προιστάμενος, ὥσάν οἱ μὴ πῆξιν ἔχοντες  
πίστεως ἢ καπηλεύοντες τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ἦν τῶν μὲν λόγῳ δυνατῶν εὐ-  
σεβέστερος, τῶν ὀρθῶν δὲ τὴν διάνοιαν λογικώτερος· μᾶλλον δὲ τοῦ λόγου  
τὰ δεύτερα φέρων, ἐν εὐσεβείᾳ πάντων ἐκράτει καὶ ἀδάμαντος, εἰπεῖν,  
20 ἰσχυρότερος.

**V.** Ἄρα μὲν νηστείαις τὸν χοῦν κατεπάλαισεν ἐτέρῳ δὲ τὸ τῆς χαμευ-  
νίας παρήκε φάρμακον; ἢ τοῦτο μὲν ἐξεῦρε τῇ ψυχῇ βοήθημα, ὕπνῳ δὲ μέ-  
τρον ἐτέρου τινὸς ἥττον ἐπέθηκεν; ἢ τοῦτο μὲν ἐνομοθέτησεν ὥσπερ ἀσώ-  
ματος, ἐκλίθη δὲ εἰς γῆν ἐτέρων παννυχιζόντων, ὃ δὴ μάλιστα φιλοσόφων  
5 ἀνδρῶν ἀγώνισμα; Οὐμενουν.

Τίς θείων λογίων ἔντευξιν ἢ ἀνάπτυξιν ἢ μνήμην εὐκαιρον ἢ κλίσιν  
γονάτων κατεσκληρότων καὶ ὥσπερ τῷ ἐδάφει συμπεφυκότων ἢ δάκρυον

---

**IV, 4-5.** cf. *Matth.* 5,15.

---

**III, 16.** προσκαρτερῶν **BMT:** προσκαρτερὸν **S**

**IV, 9.** ἐκάστῳ **MST:** ἐκάστου **B**



ρύπου καθάρσιον ἐν καρδίᾳ συντετριμμένη καὶ πνεύματι ταπεινώσεως ἢ  
 εὐχὴν ἄνω τιθεῖσαν καὶ νοὸν ἀπλανῆ καὶ μετάρσιον, ταῦτα πάντα ἔστιν  
 10 ὅστις ἐκείνον ὑπερβεβηκέναι καυχῆσαιτο; Ἐκεῖνος τὸ μὲν ἐζήλου τῶν  
 καλῶν, τοῦ δὲ ἦν ζήλος, καὶ τὸ μὲν εὖρε τὸ δὲ ἐνίκησε· καὶ εἰ καθ' ἓν τι  
 τούτων ἔσχε τὸν ἀμιλλώμενον, ἀλλὰ γε τῷ μόνος τὰ πάντα συλλαβεῖν  
 πάντων ἐκράτησεν, οὕτω μὲν τὰ πάντα κατορθώσας, ὥς οὐδ' εἰς ἄλλος ἐν  
 καὶ μετρίως· οὕτω δὲ εἰς ἄκρον ἕκαστον, ὥστε καὶ ἀντὶ πάντων ἐν ἑξαρκεῖν  
 15 καὶ μόνον.

Ὡ ψυχῆς διακρατούσης τὸ σῶμα πάσης ἀνθρωπίνης ἄτερ ἀνέσεως·  
 μᾶλλον δὲ σώματος βιασαμένου νεκρωθῆναι καὶ πρὸ τῆς διαζεύξεως, ἵν'  
 ἐλευθερίαν λάβῃ ψυχὴ καὶ μὴ παραποδίζεται ταῖς αἰσθήσεσιν· ὧ νυκτῶν  
 αὐπνῶν καὶ ψαλμωδίας καὶ στάσεως ἐξ ἡμέρας εἰς ἡμέραν ἀποληγούσης  
 20 καὶ βοῆς νυκτερινῆς νεφέλας διερχομένης καὶ φθανούσης πρὸς τὸν οὐρά-  
 νιον· ὧ θερμότης πνεύματος κρυμῶν καὶ παγετῶν καὶ πνίγους καταφρο-  
 νούσης καὶ καύσωνος· ὧ πικρὰ γεῦσις· καὶ Εὐὰ μήτερ καὶ γένους καὶ ἁμαρ-  
 τίας· καὶ ὄφι πλάνε· καὶ θάνατε τῇ ἐκείνου ἐγκρατεῖα νενικημένα· ὧ Χρι-  
 στοῦ κένωσις· καὶ δούλου μορφὴ· καὶ παθήματα τῇ ἐκείνου νεκρώσει  
 25 τετιμημένα.

**VI.** Ὡ πῶς ἢ καταριθμήσαιοι τὰ ἐκείνου ἅπαντα ἢ τὰ πλείω παρὲς μὴ  
 ζημιώσω τοὺς ἀγνοοῦντας; Τίς γὰρ τῶν ἐκείνου καλῶν τὸ πλῆθος ἐξαριθμή-  
 σαιτο, ὃν οὐδὲν τῶν καλῶν διέλαθεν ἢ διέφυγεν, ἢ τὰ πλείω παραδραμεῖν  
 ἐθέλων μὴ χαλεπῶς εὖροι τὸ παρετέον; Ἀεὶ γὰρ τὸ τὴν διάνοιαν ἐπεισιδόν  
 5 κρεῖττον τῶν προειληφόντων φαίνεται καὶ μετ' αὐτοῦ γίνομαι καὶ πλείων  
 ἔμοι τοῦ τί χρὴ παραλιπεῖν ἢ τοῖς ἄλλοις ἐπαινέταις τοῦ τί χρὴ λέγειν ἢ  
 ἀπορία, ὥστε μοι τρόπον τινὰ ζημίαν γίνεσθαι τὴν περιουσίαν καὶ δοκιμά-  
 ζεσθαι τὴν διάνοιαν τὰ ἐκείνου δοκιμάζειν ἐπιχειροῦσαν καὶ οὐκ ἔχουσαν  
 τὸ νικῶν εὖρεῖν ἐν τοῖς ὁμοτίμοις.

10 Τίς μὲν γὰρ ἐκείνου περὶ τὸ ποίμνιον σπουδαιότερος ἀδικουμένοις  
 ἐπαμύνων ῥαδίως καὶ προπολεμῶν τοῖς ἄρπαξι λύκοις; Τίς δὲ πένησι τῷ  
 ἀτιμωτάτῳ μέρει τῆς ὁμοτίμου φύσεως ἢ τὴν ψυχὴν συμπαθέστερος ἢ τὴν  
 χεῖρα δασιλέστερος; Τῷ ὄντι γὰρ ὡς οἰκονόμος Θεοῦ διενοεῖτο περὶ  
 τούτων ἐπικουφίζων τὴν πενίαν εἰς δύναμιν καὶ δαπανώμενος οὐ τοῖς περιτ-  
 15 τοῖς μόνον, ἀλλ' εὐαγγελικῶς κακ τοῦ ὑστερήματος καὶ τοῖς ἀναγκαίοις,

---

**VI**, 15. cf. *Luc.* 21,4.

---

**V**, 8. συντετριμμένη **BMT**: συντετριμμένην **S**

**VI**, 5. πλείων **B<sup>κ</sup> MST**: πλείον **B<sup>κ</sup>** 11. καὶ om. **T**



ἥπερ δὴ μεγίστη καὶ σαφειστάτη φιλοπτωχίας ἀπόδειξις, καὶ διδοὺς μερίδα  
οὐ τοῖς ἐπτά μόνον κατὰ τὴν τοῦ Σολομῶντος νομοθεσίαν, ἀλλ' εἰ προσ-  
έλθοι καὶ ὄγδοος, μὴ δ' ἐνταῦθα μικρολογούμενος, ἀλλ' ἐνταῦθα μάλα πο-  
λυαρκέστερος τῷ ψυχικῷ πλούτῳ φαινόμενος ἢ τῷ βίῳ τούτῳ καὶ τῷ σαρ-  
20 κίῳ καὶ ἡδίων ἀποκτώμενος ἢ κτωμένους ἄλλους γινώσκωμεν.

**VII.** Ἵσμεν οἱ πολλάκις καθωμιληκότες τούτῳ σαφῶς ἡμεῖς καὶ νυξὶν  
αὖπνοις ἐπακροώμενοι καὶ τῶν μελισταγῶν τῆς ἐκείνου διδασκαλίας να-  
μάτων ἐμφορηθέντες εἰς κόρον καὶ πλησμίως τούτων ἀπαρρυσάμενοι.  
Ἵσασι πάντες οἱ τὴν βασιλίδά ταύτην τῶν πόλεων κατοικοῦντες τότε καὶ  
5 ταῦτα βλέποντες. Οὐδὲ γὰρ ἦν ἐκεῖνος, ὃ φησιν Ἑσαίας, ἀναιρῶν σύνδε-  
σμον καὶ χειροτονίαν, ἤγουν μικρολογίαν καὶ δοκιμασίαν τοῦ ληψομένου  
ὅστις τε ἄξιός ἐστι καὶ ὅστις οὐ, καὶ ῥῆμα γογγυσμοῦ μετὰ τῆς ἐπιδόσεως, ὅπερ  
πάσχουσιν οἱ πολλοὶ διδόντες μὲν, τὸ δὲ προθύμως οὐ προστιθέντες, ὃ τοῦ  
παρέχειν μεῖζον ἐστὶ καὶ τελειότερον. Πολλῷ γὰρ βέλτιον εἶναι διὰ τοὺς  
10 ἀξίους ὀρέγειν καὶ τοῖς ἀναξίοις – παντὶ γάρ, φησί, τῷ αἰτοῦντι σοι δίδου –  
ἢ τοὺς ἀξίους ἀποστερεῖν διὰ τῶν ἀναξίων καὶ τοῦτ' εἶναι φαίνεται τὸ  
χρῆναι πέμπειν τὸν ἄρτον ἑαυτοῦ καὶ καθ' ὕδατος, ὥς οὐ παρασυρησόμενον  
οὐδ' ἀπολούμενον τῷ δικαίῳ τούτων ἐξεταστῇ, ἀλλ' ἐκεῖσε καταντήσοντα,  
οὐ πάντα κείσεται τὰ ἡμετέρα καὶ ἀπαντήσοντα ἐν καιρῷ, κἂν οἱ πολλοὶ μὴ  
15 τοῦτο νομίζουσιν.

**VIII.** Τίς μετὰ τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ τῷ βήματι προσήγαγεν ἢ τὰς κατ'  
αὐτοῦ ὕβρεις ἐξηλοτύπησεν ἢ τῶν ἀνιερῶν σὺν φόβῳ τὴν ἱερὰν ἐκάθηρε  
τράπεζαν; τίς μὲν οὕτως ἀρρεπεῖ γνώμη καὶ σταθμοῖς δικαιοσύνης ἢ δίκην  
ἔκρινεν ἢ κακίαν ἐμίσησεν ἢ ἀρετὴν ἐτίμησεν ἢ τοὺς ἀρίστους προὔτιμη-  
5 σε; τίς δὲ οὕτω συγγνώμων τοῖς ἁμαρτάνουσιν ἢ τοῖς εὐδρομοῦσι σύνδρο-  
μος; Τίς μὲν μᾶλλον ράβδου καὶ βακτηρίας καιρὸν ἐπιστάμενος τῇ βα-  
κτηρίᾳ τὸ πλεόν ἐνεμε; τίνας δὲ οἱ ὀφθαλμοὶ μᾶλλον ἐπὶ τοὺς πιστοὺς τῆς  
γῆς τοὺς τε ἄλλους καὶ ὅσοι Θεῷ ζῶσιν ἐν μοναδικῷ βίῳ καὶ ἄζυγι γῆν καὶ  
τὰ περὶ γῆν ἀτιμάσαντες; Τίς δὲ πλεόν τυφον ἐκόλασεν ἢ ταπεινοφροσύνην  
10 ἡγάπησε καὶ ταύτην οὐκ ἐπιπλάστως, οὐδ' ἐξ ἐπιπολῆς; Οὐ γὰρ ἐν ἐσθῇτι  
τὸ ταπεινὸν ἦν αὐτῷ μόνον, ἀλλ' ἐν τῷ τῆς ψυχῆς καταστήματι, καὶ ἦν ὁ αὐ-

**VII, 5.** *Is.* 58.9.

**VII, 7.** post alt. ὅστις add. τε S  
T

**VIII, 10.** Οὐ MST: οὐδὲ B

15. νομίζουσιν BM: νομίζουσι S νομίζωσιν



τὸς ὑψηλότατος μὲν τῷ βίῳ, ταπεινότατος δὲ τῷ φρονήματι καὶ τὴν μὲν  
ἀρετὴν ἀπρόσιτος, τὴν δὲ συνουσίαν καὶ λίαν εὐπρόσιτος, ὑπὲρ δὲ τοὺς  
πολλοὺς τὴν ἔνδον λαμπρότητα καὶ γαστρὸς νόσον καὶ ἀπληστίαν δαμάζων,  
15 εἰ καὶ τις ἄλλος τῶν ἐπὶ τούτῳ διαβεβοημένων ἐπ' ἀρετῇ.

Τίς οὕτω συνεκέρασε τῷ ἡμέρῳ τὸ αὐστηρὸν καὶ τραχύ; Δύο γὰρ  
τούτων ὡς τὰ πολλὰ μαχομένων ἀλλήλοις καὶ ἀντικαθισταμένων ἀπλότητος  
καὶ τραχύτητος καὶ τῆς μὲν τὸ ἡμερον ἐχούσης μετὰ τοῦ ἀπράκτου, τῆς δὲ  
τὸ πρακτικὸν δίχα τοῦ φιλανθρώπου, ἐκείνῳ συνῆλθε θαυμασίως ἀμφότερα,  
20 πράττειν μὲν ὡς αὐστηρῶ μετὰ τῆς ἡμερότητος, ὑφίεσθαι δὲ ὡς ἀπράκτῳ  
μετὰ τῆς ἐντελείας· ἐν προστασίαις, ἐν παρρησίαις, ἐν εἶδει παντὶ κυ-  
βερνήσεως καὶ ἐν ἀρετῆς εἶδος ὡς ἐνῆν μάλιστα ἐξ ἀμφοτέρων ἀπηκριβώ-  
σατο.

**IX.** Εἰ δ' ὥφθησάν τινες ἐπὶ τούτοις ἀντιβαίνοντες ἢ ἀντιπράττοντες,  
οὐδὲ τοῦτο τῶν πάνυ καινῶν, ἐπεὶ καὶ ἐν ἀμπέλῳ φύεσθαι βάτον μανθάνο-  
μεν· καὶ κακηγοροῦσι τὸν γλυκὺν καὶ ἐπέραστον ἥλιον οἱ τοὺς ὀφθαλμοὺς  
κακῶς διακείμενοι καὶ δυσχεραίνουνσι κατὰ τῶν ἐμμελῶν οἱ διεφθαρμένοι  
5 τὰς ἀκοὰς καὶ ὡς πικρὰ τοῖς ἰκτεριῶσιν ἀδοξεῖται ἢ γλυκύτης τοῦ μέλιτος.

Καὶ Μωσέως πάλοι κατεξανέστησαν οἱ περὶ Δαθάν τε καὶ Ἀβειρών·  
καὶ τοῦ Δαυὶδ ὁ πατραλοίας Ἀβεσαλώμ καὶ ὁ ἀγχίνους Ἀχιτόφελ, ὁ  
ρέκτης καὶ συνίστωρ τοῦ πονηροῦ στρέμματος· καὶ ταῦτα μὲν οἱ τὴν κα-  
κίαν, ὡς εἰπεῖν, ἡμιμόχθεροι τυχόν καὶ ἰάσιμοι· ὁ δὲ τοῦ διαβόλου παῖς  
10 Ἑλύμας, ὁ τὰς τοῦ Κυρίου διαστρέφων ὁδοὺς, οἷα δρᾶσαι τετόλμηκε πᾶσι  
δῆλα, κἂν ἡμεῖς μὴ λέγωμεν.

**X.** Ἐκεῖνος πλουσίους πείθων τῷ καθ' ἑαυτὸν ὑποδείγματι μὴ πάντα  
τρυφῇ χαρίζεσθαι, ἐναποτιθέναι δὲ καὶ ταῖς ἐκεῖθεν ληνοῖς, τί μηχανᾶται  
καὶ τί ποιεῖ; Ἐπεὶ τῶν ἐπιθυμιῶν ὀπίσω τῶν πονηρῶν ἡμῶν ἐπορεύθημεν  
καὶ ἐξέστημεν τοῦ κατὰ φύσιν καλοῦ καὶ πρὸς τὴν κακίαν παρὰ φύσιν κατο-  
5 λισθήσαντες τὸν ὑπεράγαθον εἰς ὀργὴν κεκινήκαμεν, καὶ διὰ τοῦτο λιμοῦ  
βάσανος κατειλήφει τὴν βασιλεύουσαν καὶ λιμὸς τῶν πάλοι θρυλλουμένων  
ὁ βαρύτατός τε καὶ χαλεπώτατος, ὡς πᾶσαν στεναγμάτων γέμειν καὶ  
οἰμωγῶν. Ἀγυιαί δὲ καὶ στενωποὶ πλήρεις τῶν ἐρριμμένων καὶ ἀνατετραμ-

---

**IX, 9.** *Act.* 13,10.

---

**IX, 2.** ad hanc lineam σημείωσον posuit in ore externo B 7. Ἀχιτόφελ  
BMT: Ἀχιτόφ S 11. λέγωμεν B: λέγομεν MST



μένων ὑπὸ λιμοῦ. Πολλοὶ δὲ καὶ ἐπὶ κοπρίας ἔκειντο αἶθριοι· ἦσαν δ' οἱ καὶ  
 10 νεύμασι μόνοις καὶ χειρῶν ἐκτάσεσι τὸν ἐκ τῶν παριόντων ἐφείλκον  
 ἔλεον, τῆς φωνῆς ἐπιλειπούσης τῇ ἀσιτίᾳ. Οὐκ ὀλίγοι δὲ καὶ φωνῶν λειψά-  
 νοις ἐπετραγῶδουν τὰ ἑαυτῶν, προῖδον δὲ τὸ δεινὸν καὶ λαμπρῶς ἤδη ἐπικεί-  
 μενον οὐ καθ' ἓνα καὶ δύο τοὺς πτωχοὺς ἐπεβόσκετο.

Ἄλλ' ὦ τοῦ οἰκτροῦ καὶ πράγματος ὁμοῦ καὶ θεάματος σωρηδὸν τῆς  
 15 ἐνθάδε ζωῆς· ὑπαπιόντες ἐξέκειντο καὶ κατὰ πληθύας ἀπετίννουν τὸ χρεῶν.  
 Οὕτω μέγα ἦν τὸ κακόν. Τί δὲ ἡμεῖς οἱ ἐκ τοῦ αὐτοῦ πηλοῦ τε καὶ κράμμα-  
 τος καὶ τῇ μιᾷ εἰκόνι τετιμημένοι, οἱ προσκυνοῦντες τὸν χρυσὸν καὶ τὸν  
 ἄργυρον ὥς οἱ πάλαι τὰ τούτων ἰνδάλματα, ἀληθέστερον δ' εἰπεῖν προ-  
 σθήκη τῆς θεόθεν ζητοῦντες πληγῆς διὰ τὸ ἀνάλητον καὶ πᾶν εἶδος  
 20 θεικῆς κινήσεως καθ' ἑαυτῶν ἐπισπώμενοι ἐνετρυφῶμεν ὥσπερ ταῖς ἀδελ-  
 φικαῖς συμφοραῖς, δέον τοῖς ἐτέρων μᾶλλον κακοῖς τὰ ἐτέρων εὖ διατίθε-  
 σθαι;

Πολλοὶ δὲ καὶ τούτων μάλιστα οἱ τὰς τῶν καιρῶν δυσκολίας τηροῦντες  
 καὶ μηδὲν πέρας εἰδότες κτήσεως, εὐπορίας εἶναι καιρὸν ταῦτα οἰόμενοι,  
 25 ἀπέκλεισαν τὰ ὧτα τοῖς τῶν πτωχῶν στεναγμοῖς, ὥς αἱ ἀσπίδες τοῖς τῶν  
 ἐπαδόντων φαρμακεύμασιν. Ἄλλ' ἐκεῖνος ὁ μέγας τοῦ Θεοῦ ἄνθρωπος, ὁ  
 κατὰ Χριστὸν ποιμὴν καὶ διδάσκαλος, ὁ συμπαθὴς τῷ ὄντι καὶ τιθεὶς τὴν  
 ψυχὴν ὑπὲρ τῶν προβάτων οὐ φέρει τῶν πλουσίων τὸ ἀφιλόστοργον, οὐ  
 στέγει τὸ περὶ τοὺς ὁμογενεῖς ἀκαμπές· ἀπειλεῖ τούτοις τὸ ἀδέκαστον καὶ  
 30 ἀπαραλόγιστον βῆμα καὶ πῦρ ἐκεῖνο τὸ ἄσβεστον, τὰ ἀγαθὰ καταλέγει τοῖς  
 σκορπίζουσι τὰ ὄντα καὶ διανέμουςι πένησι· καὶ εἰδὼς ὥς ὁ διδάξας καὶ  
 ποιήσας μακάριος, συναγαγὼν τοὺς τραυματίας λιμοῦ, μεταδίδωσι περιβλη-  
 μάτων στέγης τῶν πρὸς ζωὴν. Εἶτα τι τετραμερῶς τὴν βασιλεύουσαν δια-  
 λαβὼν δι' εὐλαβῶν ἀνδρῶν τε καὶ φιλαρέτων λέβητάς τε μεγίστους προστά-  
 35 ξας τούτοις ἐνστήσασθαι καὶ κατηλοημένον σῖτον ἐν αὐτοῖς ἔψειν καὶ τοῦ-  
 τον παρέχειν πένησιν ὁσημέραι, ἔτι γε μὴν καὶ ἔτνους ὄσπρια δευόμενα  
 καὶ αὐτὰ ὕδατι διανέμειν, οὕτω παρεμυθεῖτο τὴν βίαν τῆς φύσεως τῶν  
 πενήτων καὶ τοῦ λιμοῦ τὸ πῦρ ἀπесβέννυε βρέμον, ὥς εἰπεῖν, ἀτεχνῶς καὶ  
 ἡλικίαν πᾶσαν διαβοσκόμενον. Καὶ τρέφων ἦν καὶ ἐπικουφίζων τοὺς ἀγύρ-  
 40 τας καὶ μολοβροὺς ἢ μᾶλλον δι' αὐτῶν τὸν Χριστόν, ὃς τοῖς πενομένοις τὸ  
 οἰκεῖον ἔχρησε πρόσωπον.

X, 13. ἓνα BMT: ἓναν (sic) S    21. μᾶλλον κακοῖς τὰ ἐτέρων om. S    25.  
 ἀπέκλεισαν BMT: ἀπέκλησαν S    33. τῶν BMT: τη    36. ὁσημέραι B<sup>ac</sup> MST:  
 ὠσημέραι B<sup>ac</sup>    37. ὕδατι MST: ὕδασι B    39. τρέ[φων S<sup>a</sup>



**XI.** Καὶ οὕτω μὲν τὰς τῶν πενήτων ψυχὰς γεωργῶν ἐπιμελείας ἡξίου· τὰς δὲ τῶν πλουσίων εἶασεν ἀκατεργάστους καὶ πάμπαν κεχερσωμένας; Πολλοῦ γε καὶ δεῖ· ἀλλὰ τῷ καθ' ἑαυτὸν ὑποδείγματι καὶ παραινέσεσι καὶ λόγοις, λόγοις ἐκείνοις, οὓς ἐγὼ γε ῥόδων ἀβροτέρους, ἰύγγων θελκτικω-  
 5 τέρους Σειρήνων καὶ ἀμβροσίας ἢ μᾶλλον κηρίου καὶ μέλιτος ψαλμικῶς γλυκυτέρους εἶποιμι ἂν καὶ τῆς τελευταίας ἐκείνης αὐχοῦντας σάλπιγγος δύναμιν, ὡς πρὸς εὐποιῖαν διαναστῆσαι ψυχὰς νενεκρωμένας ταῖς ὕλαις καὶ τῷ πλούτῳ καὶ τῇ χλιδῇ καὶ πεπεδημένας ταῖς τῆς φιλαργυρίαις σειραῖς καὶ κατεχομένας ὑπὸ τῆς ἀναισθησίας, ἡ Κυρίου βροντῶσαν ἐπὶ ὑδάτων φωνήν,  
 10 τῶν προσηλωμένων τῇ ἐνταῦθα καθύγρῳ ζωῇ καὶ πράγμασι τοῖς δίκην ὕδατος παρατρέχουσι, πολλοὺς πρὸς εὐποιῖαν ἐξήγειρε καὶ προέσθαι τοῖς πένησι ῥαδίως τὰ ὄντα παρέπεισε καὶ θησαυρίζειν ἐν οὐρανοῖς παρεσκεύασε τοῖς ἀσύλοις ταμείοις ἐκείνοις καὶ αἰωνίοις.

Ὅντως οὐδὲν τῶν καλῶν ἐκεῖνον παρέδραμεν.

**XII.** Ἄλλ' ὦ θεία καὶ ἱερὰ κεφαλὴ, τί σε νῦν λοιπὸν ὀνομάσομεν, περιβόητε ποιμὴν καὶ διδάσκαλε, ἔρεισμα τῶν ἀληθινῶν δογμάτων, ὁδηγὲ τῆς ἀπλανοῦς γνώσεως, τῶν ἀπορρήτων ὑφηγητά, τῶν σαλευομένων ἐδραιωτά, τῶν καταπιπτόντων ἀνορθωτά; Σὺ πανίερον τοῦ πνεύματος ὄργανον, σὺ τῆς  
 5 ζωαρχικῆς Τριάδος ἱερὸν καταγώγιον, σὺ κλέος τῶν ἀρχιερέων, ἀζύγων καύχημα, ἀσκητῶν δόξα, πενήτων πατήρ, τῶν ἐντολῶν Χριστοῦ ἀκριβέστατος φύλαξ· σὺ τῆς μετανοίας θερμότατος ὁδηγὸς καὶ τῶν προσφευγόντων Θεῷ διὰ τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος εὐσπλαγχνος ἀντιλήπτωρ· σὺ τῶν σεμνῶς βιούντων χειραγωγὸς καὶ τῶν καλῶς τρεχόντων ὑπασπιστής· σὺ τῆς παρθε-  
 10 νίας ναὸς καθαρώτατος, ἡλῖος ὠραιοδρόμος τῆς εὐσεβείας, νυμφαγωγὸς τῆς ἐκκλησίας, ποιμὴν ἀπλανέστατος καὶ σωτήριος ὁδηγός. Καλοῦμεν δέ σε καὶ στῦλον καὶ ἐδραῖωμα τῆς ἐκκλησίας καὶ φωστήρα ἐν κόσμῳ Λόγον ζωῆς ἐπέχοντα· πολλὰς γάρ σοι τὰς κλήσεις ἡ ἀρετὴ πεποίηκε καὶ οὐδὲν τῆς ἀρετῆς διέφυγέ σε, πανίερε, ἀλλὰ καὶ ἀρχιερέων καὶ διδασκάλων καὶ  
 15 ὁσίων συνόμιλος καὶ σύσκηνος γέγονας.

Καὶ πάσας ὡς ἐν θησαυρῷ τῇ μακαρίᾳ σου ψυχῇ τὰς ὑπερτίμους ἐναπέθου τῶν ἀρετῶν, ἐντεῦθεν καὶ περιβόητος πάσῃ τῇ ὑφ' ἡλίῳ σχεδὸν γεγένησαι. Οὐχ οὕτω γὰρ λύχνος ἐπὶ λυχνίᾳ τεθείς ὑψηλῇ καὶ διαχρύσῳ φωτίζει τὴν τῆς νυκτὸς ἀβλεψίαν, ὡς σύ, πάτερ, ἐπὶ τὴν ἀρχιερατικὴν καθέ-  
 20 δραν ὑπὸ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ καὶ πρώτου φωτὸς ἀνατεθείς, καθάπερ ἐν αὐχμηρῷ τόπῳ, τῷ ἀφεγγεῖ τοῦ κόσμου χωρίῳ, πάντας τοὺς ὑπὸ σοῦ στηρι-

**XII, 1.** ὀνομάσομεν BMT: ὀνομάσωμεν S      6. δόξα BMS: δόξαι T || ἀκριβέστατος BMT: ἀκριβέστατε S      8. ante Θεῷ add. τῷ S



ζομένους πρὸς τὸ ἀνέσπερον φῶς δαδουχῶν διηύγασας· καὶ οἶονεῖ ἐκ τινος μετεώρου περιωπῆς οὐ μόνον τοὺς ἐγγύς, ἀλλὰ δὴ καὶ τοὺς πόρρω διεστηκότας, τῷ ἀπλανεῖ τῆς ἐν πνεύματι γνώσεως κατεπύρσευσας.

- 25 Σὲ ὡς ἀληθῶς ὑψηλὸν ἢ ἀγγελικὴ πολιτεία πεποίηκε· σὲ τὸ καθαρὸν καὶ θεωρητικὸν τῆς περὶ Θεὸν ἀληθοῦς ἀνακράσεως τὰς οὐρανίους ἀψίδας ὑπερπτήναι σχεδὸν κατεσκεύασε· σὲ ἢ πρὸς βασιλεῖς παρρησία φοβερὸν τοῖς πᾶσι κατέστησεν, ὡς δῆμων ἀλογίαν συστέλλειν κυμαινομένων, δυναστῶν ἐξουσίαν ἀγριαινόντων, οἰκῶν ἀρρωστίαν στασιαζόντων, ἀπαι-  
30 δεύτων ἀγροικίαν, πεπαιδευμένων ἀλαζονείαν, πλοῦτον ἐπαιρόμενον, κόρον ὑβρίζοντα πενίαν κακουργοῦσαν, θυμὸν ἐκφερόμενον καὶ τῶν λογισμῶν ἐκφέροντα· ἡδονῆς ἀμετρίαν, γέλωτος ἀκρασίαν, λύπης ἀδημονίαν παύειν, νεότητος ἀνωμαλίαν, γήρως μικροψυχίαν, χηρείας ἐρημίαν, ὀρφανίας ἀπόγνωσιν.

- XIII.** Ταῦτα τῶν συλλογισμῶν καὶ τῶν γραμμῶν καὶ τοῦ κεχηνέναι πρὸς τοὺς ἀστέρας ἄρ' οὐ μακρῷ προτιμήσει τίς εὐφρονῶν ἐκεῖνο ἐνθυμηθεῖς, ὅτι συναγόντων μὲν πάντων ἢ γεωμετρούντων ἢ ἀστρονομούντων οὐδὲν ἂν ὁ βίος ἡμῶν παρὰ τοῦτο ὠφεληθείη, ὅτι μὴ καὶ πάντα λυθήσεται·  
5 τούτων δέ, ὧν εἶπον, ἀναιρουμένων ἀταξία τὸ πᾶν καὶ σύγχυσις. Γνοίη δ' ἂν τις τοῦτο σαφῶς τῇ τῶν σωμάτων θεραπείᾳ τὴν τῶν ψυχῶν ἰατροίαν ἀντεξετάσας καὶ ὅσῳ μὲν ἐργώδης ἐκείνη καταμαθὼν, ὅσῳ δὲ ἢ καθ' ἡμᾶς ἐργωδεστέρα προσεξετάσας· ὧν ἀμφοτέρων ἢ στάσις λύσεως αἴτιον· ἐκείνην μὲν γὰρ ἢ νόσος ἢ χρόνος ἔλυσεν εἵξασαν τῇ φύσει καὶ τοὺς ἰδίους ὅρους  
10 ὑπερβαίνουσιν· τῇ δὲ ἢ σύνεσις καὶ τὸ φίλαυτον καὶ τὸ νικᾶσθαι ῥαδίως μῆτε εἰδέναι μῆτε ἀνέχεσθαι μέγιστον πρὸς ὑγείαν ψυχῆς ἐμπόδιον.

- Ἄλλὰ τίς σου τῆς ἐπιστήμης ταύτης, πανίερε, δοκιμώτερος; Σοῦ γὰρ ἢ πᾶσα θεραπεία τε καὶ σπουδὴ περὶ τὸν κρυπτὸν τῆς καρδίας ἄνθρωπον καὶ πρὸς τὸν ἔνδοθεν ἡμῖν ἀντιπολεμοῦντα καὶ ἀντιπαλαίοντα ἢ μάχη· καὶ πᾶς  
15 σοι πόνος πτερῶσαι ψυχὴν, ἀρπάσαι κόσμου, δοῦναι Θεῷ καὶ τὸ κατ' εἰκόνα ἢ μένον τηρῆσαι ἢ κινδυνεῦον χειραγωγῆσαι ἢ διαρρυέν ἀνασώσασθαι εἰσοικίσαι τε τὸν Χριστὸν ἐν ταῖς καρδίαις διὰ τοῦ πνεύματος καὶ τὸ κεφάλαιον Θεὸν ποιῆσαι καὶ τῆς ἄνω μακαριότητος τὸν τῆς ἄνω συντάξεως.

- Τοιαῦτα σου τοῦ ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ ποιμένος τὰ ἔργα, τοῦ γνωστῶς  
20 ἀφηγησαμένου ψυχᾶς ποιμνίου κατὰ λόγον ποιμαντικῆς τῆς τε ὀρθῆς καὶ δικαίας καὶ τοῦ ἀληθινοῦ ποιμένος ἡμῶν ἀξίας. Διὰ ταῦτα σε περιπτυσσόμεθά τε καὶ ἀσπαζόμεθα, ποιμένων ἄριστε καὶ φιλοτεκνότατε καὶ φιλοχριστότατε, ὃν ἐξελέξατο ἑαυτῷ ὁ Κύριος ἐκ πάντων, ὃν προσεκαλέσατο.

**XII**, 29. ἀγριαινόντων BMT: ἀγριανόντων S

**XIII**, 23. ὃν προσεκαλέσατο om. S



**XIV.** Τίνα γὰρ οὐ παρεζήλωσας τῶν ἀγίων, μακαριώτατε, ἢ τίνος τῶν ὑπὲρ λίαν οὐ κατ' ἴχνος ἐβάδισας ἢ τίνι τῶν κατ' ἀρετὴν ζησάντων ἀμιλληθεὶς ἑαυτὸν οὐ παρίσωσας; ὥς μαργαρώδη μὲν τὴν ψυχὴν κεκτημένος, τὸν δὲ θεοειδῆ νοῦν ὥς ἄνθρακα φωτοβολοῦντα, ἐν ᾧ προσψαῦσαι τι τῶν  
5 ζωυφίων ἀδύνατον, λογισμῶν δηλονότι γηίνων καὶ ταπεινῶν, καὶ παντάπασιν ἀμέθεκτον τούτων καὶ μὴ ταῖς προπατορικαῖς ἀκάνθαις συμπεφυρμένον, ἀλλὰ ταῖς γενικαῖς ἀρεταῖς κατάκομον ταῖς τε μερिकाῖς, μᾶλλον δὲ θεϊκαῖς.

Ἄβελ δίκαιος ὢν ἐπὶ τοῖς δώροις αὐτοῦ ἐπηνέθη· αὐτὸς δέ, δικαιοτάτε πάτερ, δῶρον ὅλον σαυτὸν ἀπὸ βρέφους Θεῷ προσήγαγες, ὥς ἡ πάλαι  
10 Ἄννα τὸν Σαμουήλ. Ἐνῶς ἤλπισεν ἐπὶ Κύριον· αὐτὸς δὲ καὶ τῶν προαποκειμένων ἐλπίδων ἤδη τὰς ἀποδείξεις ἐναργεῖς ἔτι ἐπὶ γῆς περιῶν προαπείληφας. Ἐνῶχ εὐαρεστήσας Θεῷ μετετέθη· αὐτὸς δὲ τὸ τῆς ψυχῆς φρόνημα ὅλον ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανοὺς μεταθείς ὅλος ἐξέστης Χριστῷ τὰ ρέοντα τῶν μενόντων ἀναλλαξάμενος. Νῶε δίκαιος ὢν ἐπὶ ταῖς θυσίαις εὐα-  
15 πόδεκτος γέγονεν, ἐπεὶ καὶ λάρνακι ξυλίνῃ διεσώσατο ἀλόγων ζώων γένη κατακλυσμοῦ τὴν γῆν συγκαλύψαντος· σὺ δὲ θύματα λογικὰ καὶ ἱερεῖα ἔμψυχα Κυρίῳ προσήγαγες μοναστῶν ἀγέλας συναγαγὼν καὶ ταῖς σαῖς ὑποθή-  
καις καὶ σοφαῖς εἰσηγήσεσιν εἰσελαύνων ταύτας πρὸς μάνδραν τὴν ἐπου-  
ράνιον, οὐκ ἀνδρῶν μόνον, ἀλλὰ καὶ γυναικῶν, αἱ τὴν φύσιν, μᾶλλον δὲ τὴν  
20 προαίρεσιν ἀρρενωποὶ καὶ στερρότεραι. Ἀβραάμ ἐπὶ φιλοξενίᾳ καὶ φιλοθείᾳ θαυμάζεται, ὅς καὶ πατὴρ ἐχρημάτισε πολλῶν μυριάδων· σοῦ δὲ τίς ἐπὶ φιλοπτωχίᾳ καὶ φιλοθείᾳ θαυμασιώτερος; Ἰσαὰκ ἐπὶ δικαιοσύνῃ δοξάζεται· σὺ δὲ καθάπερ τις δικαιοσύνης κανὼν ἀδικοῦντας ἐλέγχων σὺν  
παρρησίᾳ πολλῇ τοῖς ἀδικουμένοις ἐπικουρῶν οὐ διέλιπες. Ἰὼβ ἐν τοῖς  
25 δεινοῖς ἐγκαρτερήσας περιφανέστατος γέγονεν· αὐτὸς δὲ καὶ τούτῳ προσαμιλληθεὶς ἢ καὶ παραζηλώσας ταῖς προσβολαῖς οὐκ ἐσείσθης τῶν πειρασμῶν καὶ τῶν θλίψεων. Ἰωσήφ ἐπὶ σωφροσύνῃ γέγονε διαβόητος· σὺ δὲ σαυτὸν ὅλον σωφροσύνης εἰκόνισμα καὶ παρθενίας ἐμπόρευμα προσήγαγες ἐκ νεότητος τῷ διδασκάλῳ σου Χριστῷ. Μωσῆς ἐπὶ πραότητι λαοῦ νομοθε-

---

**XIV**, 10. cf. *Gen.* 4,26.

**XIV**, 12. cf. *Sirac.* 44,16.

**XIV**, 16. cf. *Sirac.* 44,17-18.

---

**XIV**, 4. θεοειδῆ BT: θεοδῆ MS      6. post προπατορικαῖς add. ἀρεταῖς S      11. ἐπὶ BMS: κατὰ T      13. οὐρανοὺς MST: οὐρανὸν B || ὅλος BMT: ὅλως S      25. δεινοῖς MST: κινδύνοις B      29. Μωσῆς hic etiam B



- 30 σία κηρύττεται καὶ Θεὸς Φαραὼ καὶ τοῦ Ἰσραὴλ δημαγωγὸς ἀναφέρεται· αὐτὸς δέ, τρισόλβιε πάτερ, πρῶτος μὲν τοῖς πᾶσι κατὰ τὸν διδάσκαλον, φοβερὸς δὲ τοῖς ἁμαρτάνουσιν ἀναδέδειξαι, νομοθετῶν παντὶ τῷ λαῷ τῶν φαύλων ἀπέχεσθαι πράξεων καὶ τοὺς ἀνομοῦντας καὶ ἀδικοῦντας ἀποδιώκων ὡς ἄλλην φαραωνίτιδα δύναμιν καὶ ὑποβρύχιον τῷ πελάγει τῶν σῶν
- 35 διδαγμάτων ποιούμενος. Γενναῖος ὁ Δαυὶδ τὸν ὑπερήφανον Γολιάθ τῇ πανοπλίᾳ τοῦ πνεύματος τροπώσας· ἰσχυρότατος δὲ καὶ σύ, στερρὲ Ἀθανάσιε, τῇ παντευχίᾳ περιπεφραγμένος τοῦ πνεύματος καὶ τὸν νοητὸν τῶν ψυχῶν τύραννον Γολιάθ καθ' ἡμέραν τροπούμενος καὶ πολλοὺς τῆς αὐτοῦ τυραννίδος ρυόμενος.
- 40 Οὕτω τῷ χορῷ τῶν ἐκλεκτῶν συναρίθμιος γέγονας, τῶν δικαίων, τῶν διδασκάλων, τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν· τῶν μὲν τὸ πρῶτον, τῶν δὲ τὸν ζήλον, τῶν δὲ τὴν παρρησίαν, τῶν δὲ τοῦ βίου τὸ συμπαθές τε καὶ ὑψηλὸν παρεζήλωσας· οὐ μόνον δὲ τούτων, ἀλλὰ καὶ τῶν τοῦ Χριστοῦ μαθητῶν, οἷς ἡ χάρις καὶ ἡ ἀλήθεια τὸ νομικὸν καὶ σκιῶδες διαπετάσασα περικάλυμμα
- 45 τῆς ἀληθοῦς ἐν πνεύματι λατρείας ἀνακαλύπτει σαφῶς τὰ μυστήρια· καὶ τούτων ὁπαδὸς καὶ μύστης γενόμενος, ὀφθαλμὸς τῆς ἐκκλησίας, ὡς εἰπεῖν, ἐχρημάτισας, μὴ δοὺς ὕπνον σοῖς ὀφθαλμοῖς, οὐδὲ νυσταγμὸν τοῖς βλεφάροις οὔτε μὴν τῷ λάρυγγι γλυκασμὸν σχεδὸν τῷ βίῳ παντί.

Σοὺ λοιπὸν ἡ μνήμη μετ' ἐγκωμίων καὶ εἰς μνημόσυνον αἰώνιον ἔσται  
50 σου τὰ δικαιώματα καὶ τὰ κατορθώματα ἀνεπίληστα.

**XV.** Ἀλλὰ τίς ἂν τὴν ἄβυσσον τῶν σῶν ἀρετῶν ἀνυμνήσει πρεπόντως καὶ μὴ κατόπιν παρὰ πολὺ τῆς ἀξίας ἔλθῃ, ὡς ὁ λόγος φθάσας ἐδήλωσε; τὰς ἀγρυπνίας, τὰς χαμευνίας, τὰς διηνεκεῖς νηστείας, τὸ τοῦ νοδὸς μεμεριμνημένον καὶ ἀκοίμητον καὶ τὴν ἀένναον τούτου νῆψιν τε καὶ οἰκείωσιν πρὸς  
5 Θεόν, τῶν νοημάτων τούτου τὸ καθαρώτατον, τὸ τῆς συνειδήσεως ἀπαράμιλλον, τὴν εἰλικρινῇ πρὸς τὸν Θεὸν καὶ τὸν πλησίον ἀγάπην, τὴν ἐκκαυσιν τῆς ψυχῆς ἐν τοῖς φρικτοῖς τοῦ Σωτῆρος Χριστοῦ παθήμασι;

Νύκτα γάρ καὶ πᾶσαν ἡμέραν ἐντρύφημα γλώττης καὶ ψυχῆς εἶχες ταῦτα, μακαριώτατε, καὶ ἡμῖν τοῖς σοῖς φοιτηταῖς ἐπεφώνεις λέγων· “Ἐχετε,  
10 τέκνα, διὰ μνήμης αἰεὶ τὰ τοῦ δεσπότη Χριστοῦ τοῦ Θεοῦ ἡμῶν σωτήρια καὶ φρικτὰ παθήματα, τοῦ ξένου καὶ πτωχοῦ δι' ἡμᾶς χρηματίσαντος καὶ κατάρα ὀνομασθέντος καὶ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν βαστάσαντος”· ὁ καὶ τοῖς κακοσχόλοις καὶ βασκάνοις καὶ πονηροῖς καὶ σοφοῖς τοῦ κακοποιῆσαι κακῶς

---

**XV**, 12. cf. *Gal.* 3,13.

---

**XIV**, 31. φοβερὸς MST: φοβεροὶ B      38-39. καὶ πολλοὺς τῆς αὐτοῦ τυραννίδος ρυόμενος om. S



παρεξηγηθὲν διεθρύλλουν, ὡς ἁμαρτωλὸν τὸν Χριστὸν ὀνομάζει προδήλως  
 15 ὁ Ἀθανάσιος. Σόφισμα καὶ τοῦτο σὸν, πονηρέ, ἵνα τὸν διακαῆ ἔρωτα, ὃν  
 πρὸς τὰ τοῦ Χριστοῦ παθήματα εἶχεν, ἐκκόψῃς ἢ καὶ πρὸς βραχὺ ἀμβλύναι  
 κἂν δυνηθῇς· ἀλλ' εἰς κενὸν σοι τὸ σόφισμα, μιανέ. Σὺ γὰρ οὐκ ἠμβλύνθης,  
 μακαριώτατε, ἀλλὰ γράφων τὰς κενοφωνίας τούτων ἀπήμβλυνας· “Ἀγαπή-  
 σατε – λέγων – τὸν ἐσταυρωμένον Χριστόν· τούτου γὰρ δόξα σωτήρος.  
 20 Μισήσατε δι' αὐτὸν καὶ σάρκα καὶ κόσμον καὶ τὸν δεινὸν κοσμοκράτορα”.

Σὺ, πανάγιε πάτερ, ἡ ἐπ' ὄρους κειμένη ἀκρόπολις ἔμψυχος· σὺ εἶ τῶν  
 ἱερῶν θρεμμάτων Χριστοῦ πανίερος ποιμὴν καὶ διδάσκαλος, ἡ θεόφθογγος  
 γλῶσσα, τὸ ἀσίγητον τῆς διδασκαλίας καὶ μελίρρυτον στόμα, ὁ πνευματι-  
 κὸς τῶν μοναζόντων αὐλός, ἡ τοῦ μονήρους βίου ἀκριβὴς ὑποτύπωσις· σὺ  
 25 τῷ κρατῆρι τῆς ἀνωτάτω σοφίας προσεγγίσας τὸ στόμα, τὸ θεῖον εἴλκυσας  
 πνεῦμα· σὺ ὁ καιόμενος λύχνος καὶ ὑπὸ μοδίῳ κρύπτεσθαι μὴ δυνάμενος·  
 τῶν ἀρετῶν τὸ ἀκηλίδωτον ἔσοπτρον, τὸ πολύφορον κλῆμα τῆς ἀληθινῆς  
 ἀμπέλου, ἡ πολύφορος τῆς Χριστοῦ γηπονίας ἄρουρα, ὁ τῶν ἀποστόλων  
 ὁμότροπος καὶ ὁμόσκηνος.

**XVI.** Ἀλλ' ὦ φιλόχριστον ἄθροισμα καὶ τῆς ἱερᾶς Ἀθανασίου χειρὸς  
 ἱερὸν ἐκσφράγισμα, ὃ ταῖς ἐκείνου διδασκαλαῖς καὶ νοουθεσίαις πρὸς νο-  
 μάς σωτηρίους εἰσήλασεν, ἔργοις τε καὶ λόγοις ἐξεπαιδεύθη τοῖς ἐκείνου  
 πᾶσαν ιδέαν ἀρετῆς καὶ ἀκρίβειαν. Δεῦρο δὴ μοι συμπανηγυρίσατε τοῖς  
 5 ἐγκωμίοις αὐτὸν καταστέφοντες, νεανίσκοι καὶ γέροντες, τὸν παρθενίαν  
 καὶ σωφροσύνην διδάσκοντα καὶ τῆς ματαιίας τύρβης τοῦ βίου διὰ τοῦ ἀγγε-  
 λικοῦ ἐλευθεροῦντα σχήματος καὶ πρὸς ἀκύμαντον καὶ γαληνὸν λιμένα ἐγ-  
 καθορμίζοντα· οἱ πένητες, τὸν δασιλῶς ὑμᾶς διαθρέψαντα· ἱερεῖς καὶ μονά-  
 ζοντες, τὸν ἀκριβῆ κανόνα καὶ τὴν ἀσφάλειαν. Οὗτος ἐστίν, ἀγαπητοί, ὁ  
 10 ἀειφανὴς λαμπτήρ τῆς Χριστοῦ ἐκκλησίας, ὁ θερμὸς ταύτης κοινωνός τε  
 καὶ συνεργὸς ἐν τῷ τῆς πίστεως καὶ τῆς ἀρετῆς στερεώματι, ἡ ταχεῖα τῶν  
 μετὰ πίστεως αὐτῷ προσιόντων ἀντίληψις, ἡ στήλη τῶν ἀρετῶν, ἡ ἔμπνους  
 τῶν κατορθωμάτων εἰκὼν.

Τοῦτον προλαβὼν ὁ Παῦλος πρεπόντως ἀποσεμνύνει, ἐν οἷς ἐξεικονί-

---

**XVI, 6-7.** ἀγγελικοῦ MST: εὐαγγελικοῦ B    7. ἀκύμαντον MST:  
 ἀκύματον B    8. ὑμᾶς MST: ἡμᾶς B    14. Τοῦτον BMT: Τούτων S



15 ζει γράφων· “Τοιοῦτος ἡμῖν ἔπρεπε - λέγων - ἀρχιερεύς, ὁσιος, ἄκακος, ἀμίαντος, κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν”. Τοιοῦτος ἦν ὁ πανίερος καὶ πανάγιος ποιμὴν ἡμῶν Ἀθανάσιος, πάσης ἀρετῆς θερμὸς ἀντεχόμενος, ὅλος διόλου τοῦ πνεύματος γεγονώς, πάμπαν ἀλογήσας τοῦ σώματος.

Τῷ ὄντι γὰρ ὑπερβαλόντως τοὺς μετ’ αὐτὸν καὶ τοὺς πρὸ αὐτοῦ τῇ πρά-  
20 ξει τῶν ἀρετῶν τελείως ὑπερηκόντισε καὶ οὐδὲν τῶν κατὰ πράξιν καὶ θεωρίαν τῶν δοκούντων ὑστέρησε· πράξει γὰρ καὶ λόγῳ καὶ θεωρίᾳ ὑπερτελῇ τοῦτον ἢ τοῦ πνεύματος χάρις ἀνέδειξε. Διὰ τοῦτο καὶ οὐδὲν τῶν ἐν πειρασμοῖς θλιβερῶν τὴν ψυχὴν ἐκείνου διέσεισε· τεθεμελίωτο γὰρ ἐπὶ τὴν πέτραν Χριστὸν καὶ ἐν αὐτῇ προσρηγνύμενα τὰ τῶν πειρασμῶν ἀλλεπάλληλα  
25 κύματα εἰς ἀφρόν διελύοντο.

Ὅθεν καὶ σεσωσμένους Θεῷ πολλοὺς, ὥς εἰκός, παρέπεμψε.

**XVII.** Ταῦτα σοῦ τὰ διὰ Θεὸν ἀγωνίσματα καὶ τὰ ἔπαθλα καὶ τὰ γέρα, πάτερ ἀληθῶς ἀξιύμνητε· οὐδὲν γάρ σου τὸ τῆς ψυχῆς ἐδούλωσεν αὐτεξούσιον, ἄνθρωπε τοῦ Θεοῦ καὶ πιστὲ θεράπον, διαβόητον καὶ πρᾶγμα καὶ ὄνομα Ἀθανάσιε, μύστα τῶν ἀρρήτων τοῦ Θεοῦ καὶ ἀνεκφράστων μυστηρίων.

5 Πάρεσο πᾶσιν ἡμῖν ἀρωγὸς ἀκαταίσχυντος, παρακλήτωρ ἐν συμφοραῖς, ἐν πειρασμοῖς, ἐν περιστάσεσιν, ἐν κινδύνοις. Σὲ γὰρ οὐδὲν τῶν ἐπὶ γῆς τερπνῶν τῆς πρὸς Θεὸν ἀγάπης χωρίσαι δεδύνηται· σὺ γὰρ ἀληθῶς σκύβαλα πάντα λελόγισαι. Διὰ τοῦτο καὶ Χριστὸν ἐκέρδησας καὶ τούτῳ συμβασιλεύεις αἰώνια. Χριστοῦ γὰρ τὴν πτωχείαν ὀλοκλήρως ἠγάπησας,  
10 οὐ τῶν ὄντων μὲν ὥς ἀληθῶς καταφρονῶν ὥς μὴ βλεπομένων, τῶν μὴ ὄντων δὲ καὶ βλεπομένων ἀντεχόμενος, ἀλλὰ τούναντίον μᾶλλον τῶν ὄντων μὲν καὶ μὴ βλεπομένων ἀντεχόμενος ἀπρίξ, τῶν μὴ ὄντων δὲ καὶ βλεπομένων πάμπαν ὑπερφρονῶν καὶ τὸ ἀποστολικὸν προσφόρως ἐπὶ τούτοις καὶ συχνῶς ἐπιλέγων· “Τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώ-  
15 νια” καὶ “Ἐκάστου τὸ ἔργον ὅποιον ἐστὶ τὸ πῦρ δοκιμάσει”.

Ταῦτα σοὶ διὰ μελέτης ἦν ἀεννάου, μακαριώτατε. Διὰ τοῦτο καὶ προσεδέξαντό σε ἐν ταῖς αἰωνίοις σκηναῖς ταῖς ἀφθάρτοις καὶ ἀκηράτοις οἱ δι-

---

**XVI**, 15-16. *Hebr.* 7,26.

**XVII**, 14-15. *2 Cor.* 4,18.

**XVII**, 15. *1 Cor.* 3,13.

---

**XVI**, 15. λέγων om. S    17. θερμὸς BS: θερμῶς MT

**XVII**, 9. post ὀλοκλήρως des. mut. M    12. τῶν μὴ ὄντων δὲ καὶ βλεπομένων om. S



καιοι τὸν ἄρρεπῇ τῆς δικαιοσύνης κανόνα, οἱ προφηταὶ τὸν τῷ διορατικῷ  
 κεκοσμημένον χαρίσματι, οἱ μάρτυρές τε καὶ ὁμολογηταὶ τὸν ὁμολογητὴν  
 20 μὲν ἔργῳ, μάρτυρα δὲ τῇ συνειδήσει καὶ προαιρέσει, οἱ ἀπόστολοι τὸν  
 κήρυκα καὶ διδάσκαλον τῆς ἀληθείας, οἱ ὅσοι καὶ ἀσκηταὶ τὸν ἀπαράμιλ-  
 λον ἐν ἀσκήσει καὶ ὁσιότητι – τοῦτο γὰρ καὶ μᾶλλον αὐτῷ ἰδιαίτατον –, οἱ  
 πατριάρχαι τε καὶ διδάσκαλοι τὸν πατριάρχην καὶ διδάσκαλον· ἀλλὰ καὶ οἱ  
 ἀσώματοι ἄγγελοι τὸν ἐν σώματι ἀσωμάτως βιώσαντα καὶ μηδὲν τῶν ἐν βίῳ  
 25 τῆς ἀγγελικῆς πολιτείας προτιμησάμενον· οὐδὲν γὰρ σε τῶν ἡδέων τοῦ κό-  
 σμου παρέκλεψεν ἢ παρέβλαψεν· οὐκ ἐκόσμησέ σε φάρος πολυτελής,  
 Ἀθανάσιε, οὐ κρηπῖδες ἐν ποσὶ μελάντεραι στίλβουσιν, ἀλλὰ γυμνοποδῶν  
 τοὺς ὠραίους πόδας τοὺς εὐαγγελιζομένους εἰρήνην ἐβάδιζες· οὐχ ἵπποις  
 ἐπιβαίνων, οὐχ ἡμιόνους ὀχούμενος, οὐ λεκτικῷ φερόμενος, οὐ πολυτελεῖ  
 30 πῖλῳ καὶ καλύπτρῳ τὴν ἱεράν σου κεφαλὴν καλυπτόμενος· τὴν δὲ ζώνην εἵ-  
 χες ὁμοίαν τὴν τοῦ Προδρόμου καὶ Βαπτιστοῦ, οὗ καὶ τὸν ἄσκειον καὶ ἀπέ-  
 ριττον βίον ἐζήλωσας.

Ἡ δὲ στρωμνὴ σοι, πανίερε Ἀθανάσιε, ἄρα τῶν πολυτελῶν τε καὶ μα-  
 λακῶν καὶ σαινόντων πρὸς ῥαθυμίαν; Οὐμένουν· ἀλλὰ καὶ αὐτὴν τὸ τρίχι-  
 35 νον μᾶλλον ἐπέκόσμηι κάλυμμα ἢ τὰ τῶν σπηρῶν νήματα τὸν Μίδα καὶ ὁ  
 χρυσὸς καὶ ἐπὶ τούτοις τοῖς εὐτελέσιν ἐγκαυχώμενος ἀπесеμνύνου ἢ Σο-  
 λομῶν ἐπὶ τῷ σκίμποδι τῷ ἐλεφαντίνῳ καὶ τῇ χρυσοφεῖ κλίνῃ καὶ χρυσο-  
 πάστῳ.

**XVIII.** Σοῦ, ποιμὴν ἀγιώτατε καὶ πανίερε, τὴν πρὸς Θεὸν παρρησίαν  
 ἀκριβῶς εἰδότες ἐπικαλούμεθά σε τὰ σὰ τέκνα, ἃ διὰ τοῦ Εὐαγγελίου καὶ  
 τοῦ ἀγγελικοῦ σχήματος ἐγέννησας· ὡς κυβερνήτης ἐμπειρότατος καὶ  
 πατὴρ φιλόστοργος καὶ φιλεῦσπλαγχνος συντήρησον ἡμᾶς ἀσινεῖς τῶν  
 5 βελῶν τοῦ Βελίᾳρ· διάσωσον ἀκυμάντους τοῦ βιωτικοῦ κλύδωνος. Φάνηθι  
 χειραγωγὸς ἐνθεώτατος κατευθύνων ἡμῶν τὰ πρὸς Θεὸν διαβήματα πρὸς  
 σωτηρίους ὁδοὺς, ἀνακουφίζων καὶ ὑπερτέρους ποιῶν τῶν τοῦ πονηροῦ  
 σκανδάλων, ὑφ' ὧν ἀλισκόμεθα τῇ ῥαθυμίᾳ κρατούμενοι καὶ κατάβρωμα γι-  
 νόμεθα τῆς τούτου πανουργίας καὶ δολιότητος. Πολλὴ γὰρ ὄντως ἡ ἰσχὺς  
 10 τῆς καθ' ἡμῶν αὐτοῦ τυραννίδος, εὐσπλαγχνε πάτερ καὶ φιλοτεκνότητε  
 Ἀθανάσιε, ὡς τῶν σῶν παραγγελμάτων θεοπειθῶν ἡμῶν κατολιγορη-

---

**XVII**, 27-28. cf. *Rom.* 10,15.

---

**XVII**, 26. παρέβλαψεν ST: παρέβλεψεν B || σε om. S



σάντων καὶ ἀθετησάντων τὰς σὰς ἐντολὰς καὶ πρὸ τούτων τὰς τοῦ Σωτῆρος  
 Χριστοῦ, διὰ τοῦτο καὶ γεγόναμεν, ὃ φησιν ὁ θεῖος Ἰώβ, ἄτιμοι καὶ πεφau-  
 λισμένοι καὶ ἐνδεεῖς παντὸς ἀγαθοῦ. Σοῦ γὰρ ὁ πανίερος καὶ θεωρητικώ-  
 15 τατος νοῦς ἐξέτι μεираκιώδους ἡλικίας σχεδὸν ἀγαπήσας ζωῆς προσκαίρου  
 ἀπόθεσιν καὶ λατρείαν ἀγγελικὴν καὶ πρὸς σῶμα ψυχῆς ἐκούσιον ἁλλο-  
 τρίωσιν καὶ τῆς ἐν πνεύματι θείας μεταποιήσεως γένεσιν καὶ τὴν μάχαιραν  
 ἔχων τοῦ Πνεύματος, ὃ ἐστὶ ῥῆμα Θεοῦ, τῆς φαινομένης κτίσεως ἀπο-  
 κτείνας τὴν κίνησιν κατώρθωσεν ἀρετὴν ἢ μᾶλλον τῶν ἀρετῶν κατέλαβε  
 20 τὴν ἀκρόπολιν· καὶ τῶν αἰσθητῶν σχημάτων ἑαυτοῦ τὴν φαντασίαν ἀπο-  
 τεμὼν τὴν ἐν τοῖς λόγοις τῶν ὄντων κεκρυμμένην εὔρεν ἀλήθειαν, καθ' ἣν  
 ἡ φυσικὴ θεωρία συνέστηκε· καὶ τῆς οὐσίας τῶν ὄντων ὑπεράνω γενόμενος  
 τὸν τῆς θείας καὶ ἀμάχου μονάδος ἐδέξατο φωτισμόν, τῆς ὑλικῆς δυνάδος  
 ἔξω γενόμενος, τῇ ἐνοειδῇ, ὡς ἔφην, αἰτία καταστραπτόμενος, πάντα διὰ  
 25 τὸν Θεὸν καὶ ποιῶν καὶ λέγων καὶ διανοούμενος, μηδενὸς ἐπιπροσθοῦντος  
 τούτῳ τῶν παρὰ φύσιν ἢ τὸ παράπαν ἐπηλυγάζοντος.

Ὅθεν, ἵνα σοὶ καὶ πάλιν τὰ τοῦ Ἰώβ φθέγξομαι, διέσωσας πτωχὸν ἐκ  
 χειρὸς δυνάστου καὶ ὀρφανῷ, ᾧ οὐκ ἦν βοηθός, ἐβοήθησας· εὐλογία δὲ  
 ἀπολλυμένων ἐπὶ σοὶ ἦλθε καὶ στόμα χήρας ὑψόγησέ σε· δικαιοσύνην δὲ  
 30 ἐνεδύσω· ἡμφιάσω δὲ κρίμα ἴσα καὶ διπλοῖδι· ὀφθαλμός δὲ ἦσθα τυφλῶν,  
 ποὺς δὲ χωλῶν, πατὴρ ἀδυνάτων· δίκην δέ, ἣν οὐκ ᾔδεις, ἐξιχνίασας, συνέ-  
 τριψας δὲ μύλας ἀδίκων, ἐκ δὲ μέσων τῶν ὀδόντων αὐτῶν ἄρπαγμα ἐξέσπα-  
 σας.

**XIX.** Ἐκσπασον καὶ νῦν ἡμᾶς ἐκ τῶν πολεμούντων ἡμᾶς ὁρατῶν καὶ  
 ἀοράτων ἐχθρῶν. Συντήρει καὶ νῦν ἐξ ἀντύγων οὐρανίων ἀοράτως τὸ σὸν  
 ποιμνιον ἐκ πάσης ταραχῆς καὶ ζάλης τοῦ πολεμήτορος· μὴ ἀποκάμης τὸ  
 θεῖον ὑπὲρ ἡμῶν ἰλεούμενος· καταλάμπρυνον ἡμῶν τὰς ψυχὰς καὶ τὰς καρ-  
 5 δίας καταύγασον· ἀπέλασον τὴν ὁμίχλην καὶ τὸν ζόφον τῶν παραπτώσεων.  
 Ποίμαινε καὶ νῦν ἡμᾶς, ποιμὴν ἱερώτατε, ἐπὶ νομᾶς ζωηφόρους τῶν ἐν-  
 τολῶν τοῦ Χριστοῦ καὶ τῶν σῶν προστάξεων τε καὶ παραδόσεων· εἰσάγαγε  
 πρὸς μάνδραν τῆς θεϊκῆς ἀγαθότητος ὡς ἱατρὸς δοκιμώτατος καὶ πατὴρ

---

**XVIII,** 13-14. *Iob.* 30,4.

**XVIII,** 27-33. cf. *Iob.* 29,12-17.

---

**XVIII,** 12. ἀθετησάντων BS: ἀθετησθέντων T 17. τῆς T: τῶν BS 29. ὑψόγησέ BT: εὐλόγησέ S

**XIX,** 7. καὶ τῶν σῶν προστάξεων τε om S



συμπαθέστατος πᾶσαν σηπεδόνα καὶ λύμην ἀποδιώκων καὶ παρέχων εὐε-  
 10 ξίαν τὴν νοητῶς ψυχᾶς ἐκκαθαίρουσαν τοὺς ἐν ἁμαρτίᾳ κατεχομένους καὶ  
 ἔτι τῷ δελέατι ταύτης ὑποσυρομένους· τῇ σῇ κραταιοτάτῃ πρεσβείᾳ  
 ἐπιγνώμονας τῶν οἰκείων ἐλαττωμάτων ἀνάδειξον καὶ πρὸς ἐπιστροφὴν με-  
 ταποίησον.

Τοῖς ἐν μετανοίᾳ καὶ δάκρυσιν τὴν τῶν οἰκείων σφαλμάτων αἰτοῦσι  
 15 συγχώρησιν καὶ πρὸς σε καταφεύγουσι τὸν εὐσπλαγχνον καὶ φιλάνθρωπον  
 νέμοις σαῖς εὐχαῖς πταισμάτων συγχώρησιν καὶ τὴν τῶν δυσχερῶν ἀπο-  
 λύτρωσιν· τοῖς ἐν πολιτείᾳ ἐναρέτῳ τὴν ἑαυτῶν ζωὴν διανύουσι συμμαχίαν  
 δίδου σωτήριον ὡς μέγала δυνάμενος παρὰ Θεοῦ καὶ ὡς διδάσκαλος καὶ ἐρ-  
 γάτης τῆς ἀρετῆς· ἐκτεινόν σου παλάμας ὑπὲρ ἡμῶν πρὸς Θεόν, ὑπὲρ τῆς  
 20 ποιμένης ταύτης, ἣν οἰκειώσω ταῖς σαῖς διδασκαλίαις καὶ πνευματικαῖς  
 εἰσηγήσεσι.

Πάντων πρόστηθι, πᾶσι βοήθησον· τὸν συνεληλυθότα λαὸν πρὸς τὴν  
 σὴν πανήγυριν καὶ ἱερὰν ἀνακομιδὴν τοῦ σοῦ λειψάνου, πανίερε, φύλαξον  
 ταῖς σαῖς εὐχαῖς παντοίας βλάβης αἰσθητῆς τε καὶ νοουμένης ἀνώτερον τῷ  
 25 βίῳ παντί· ἀντιμέτρησον αὐτῷ τοῦ πρὸς σε πόθου μισθαποδοσίαν οὐράνιον.

Πρὸ πάντων τὸν εὐσεβῆ καὶ θεόσεπτον βασιλέα ταῖς σαῖς πρὸς Θεὸν  
 ἀδιαλείπτοις εὐχαῖς φύλαξον ὑπέρτερον πάντων ὁρατῶν καὶ ἀοράτων  
 ἐχθρῶν. Βράβευσον αὐτῷ ταῖς σαῖς ἱκεσίαις τρόπαια κατὰ τῶν πολεμίων,  
 νίκας κατὰ βαρβάρων, εὐθυμον ζωὴν καὶ μακραίωνα καὶ βασιλείαν οὐρανῶν  
 30 αἰώνιον ἀδιάδοχον, ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ Κυρίῳ ἡμῶν, ᾧ πρέπει δόξα, κρά-  
 τος, τιμὴ καὶ προσκύνησις σὺν τῷ ἀνάρχῳ αὐτοῦ Πατρὶ καὶ τῷ παναγίῳ καὶ  
 ἀγαθῷ καὶ ζωοποιῷ πνεύματι, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Ἀμήν.

R.F.

**XIX**, 12. ἐλατ[τωμάτων] B<sup>m</sup> 14. τὴν om. BS 22. πᾶσι TS: πάντων  
 B 26-27. πρὸς Θεὸν ἀδιαλείπτοις om. S 30. αἰώνιον BS: αἰῶνι T || post ἀδιά-  
 δοχον add. ζήσας σχεδὸν τι περὶ τὰ ἑκατὸν ἔτη πέρα τῶν Δαυιτικῶν ὅρων περὶ τοῦ  
 καθ' ἡμᾶς χρόνου πολυετεῖ νόσφ καὶ γήρει τετραχώμενος καὶ τῷ πλείστῳ μέρει τοῦ  
 σώματος τεθνηκώς, ἐν τοῖς τῆς εὐχῆς ῥήμασί τε καὶ σχήμασιν, ἀφίησιν εἰς χεῖρας  
 Θεοῦ τὴν ψυχὴν. Οὐδὲν μὲν κακίας ἵχνος, πλεῖστα δὲ ἀρετῆς καταλιπὼν ὑπομνήματα  
 B 31-32. παναγίῳ καὶ ἀγαθῷ καὶ om. ST.



ENCOMIO  
DEL PADRE NOSTRO DI BEATA MEMORIA  
ATANASIO IL GIOVANE  
PATRIARCA DI COSTANTINOPOLI

**I.** È per me, come s'addice, motivo di sgomento il discorso che si rivolge all'encomio del beato Atanasio; e mi sgomenta non per il fatto che trasgredisca la verità, ma al contrario che della verità ometta qualcosa e, procedendo di molto indietro rispetto alla sua dignità, finisca col rimpicciolirne con l'encomio la gloria, poiché è difficile rendere la prassi e il discorso pari ai meriti di costui. E se la mancanza di conoscenza e di testimonianza impedirà forse di tessere le lodi degli estranei, assolutamente nulla, invece, impedirà di farlo di coloro che si conoscono, defraudando i quali pure dei discorsi – il che è più di ogni altro riguardo dovuto ai benemeriti e a Colui al quale noi dovremmo rendere insieme con essi memoria immortale – crederemo noi di compiere atto non soltanto sconveniente, ma anche iniquo, e terremo in maggior considerazione i malvagi, che biasimano ciò che avviene per benevolenza, piuttosto che gli onesti, che pretendono ciò che spetta per merito. Suvvia, dunque, appressiamoci oramai all'encomio, disprezzando l'eleganza e la finezza d'eloquio, poiché colui che viene lodato fu disadorno per tutta la vita e bellezza per giunta egli considerò ciò che è privo d'ornamento, e adempiendo noi il rito dovuto come un nuovo debito tra i più necessari, nonché istruendo nel contempo i più allo zelo e all'imitazione della virtù di lui.

Altri lodi, dunque, la patria e la stirpe del beato rispettando le leggi dell'encomio<sup>(1)</sup>; a me basterà dire ciò.

---

<sup>(1)</sup> Cf. su tali leggi DELEHAYE, *Les Passions des Martyrs*, pp. 143-144. Teocristo, riaffermerà tra breve nell'inciso II, 17-18: οὐ δὲ γὰρ καθ' ἱστορίαν καὶ διήγησιν βίου προϋθέμεθα γράφειν, ἀλλ' ἐγκωμίων νόμοις. Egli, dunque, non intende qui rifiutare l'encomio come tale, ma preferisce, contrariamente alle consuetudini dell'elogio classico, reimpiegare i canoni del genere traslandoli su di un piano più propriamente mistico e spirituale, gradito agli ambienti monastici.



**II.** Ebbe Atanasio per patria la Gerusalemme celeste, la città che non si vede, ma che si considera con la mente, nella quale noi abbiamo fede e verso cui tendiamo, di cui è cittadino Cristo e coabitanti l'assemblea e l'adunanza dei primogeniti iscritti nei cieli, che festeggiano intorno al Grande Fondatore alla vista della sua gloria e danzano una danza indissolubile. E nobiltà fu per lui la custodia dell'immagine, l'assimilazione all'archetipo che il Verbo produce, la virtù, il desiderio puro che plasma sempre più a somiglianza di Dio i nobili iniziati delle cose celesti e il conoscere da dove veniamo, chi siamo e ciò per cui siamo nati.

Costui, avendo fin dal principio rifiutato il mondo, raccomandò a se stesso la fuga, le alture, la solitudine, la tranquillità dell'anima e del corpo, il recedere della mente in se stessa, il raccogliersi lontano dai sensi, in modo da discorrere esente da macchia con Dio e da risplendere con purezza nella luce dello spirito, senza nessuna mescolanza con ciò che è basso e torbido o con ciò che non si incontra con la luce divina, finché non giungesse alla fonte dei riverberi di questo mondo e si fermasse, una volta rimossi ad opera della verità gli specchi del desiderio e della brama. E quanto dirò, avendo tralasciato ciò che sta in mezzo – non ci apprestammo, infatti, a scrivere secondo i dettami della storia o della biografia, ma, come si è detto, secondo le leggi dell'encomio – nessuno lo metta in dubbio tra noi che lo abbiamo udito e lo conosciamo.

**III.** E mentre Mosè, essendo per i più ancora di poco conto e non ancora stimato degno di una qualche considerazione, viene chiamato dal rovo che ardeva ma non si consumava e dà fede al miracolo – il famoso Mosè davanti al quale il mare si dischiude, il pane piove, la roccia zampilla, la colonna di fuoco e la nube fanno da guida alternandosi fra loro<sup>(2)</sup> e l'atto di alzare le mani raffigurante la croce innalza il trofeo e vince molte migliaia<sup>(3)</sup> – e Isaia, spettatore della gloria e dei Serafini, e

---

(<sup>2</sup>) στῦλος πυρὸς καὶ νεφέλης ὁδηγοῦσι μετ' ἀλλήλων ἰστάμενοι: *constructio ad sensum* dall'effetto piuttosto duro, in cui verbo e participio plurali sono collegati con soggetto singolare. Cf. BLASS-DEBRUNNER, § 134.

(<sup>3</sup>) Per introdurre il *topos* della vocazione monastica di Atanasio Teoctisto evoca le figure di Mosè, Isaia e Geremia, stabilendo un parallelismo che verte sul tema del dono profetico e della familiarità dei giusti con Dio. Nel ricordare il legislatore di Israele l'autore cita in sequenza tutti i principali eventi miracolosi che caratterizzano la sua storia: la vocazione annunciata da Dio che appare come fuoco in un rovo che non si consuma (Ex. 3,1 – 4,17), il passaggio del Mar Rosso (Ex. 14,21-23), la caduta della manna (Ex. 16,11-35) e l'acqua che scaturisce dalla roccia per nutrire il popolo durante la fuga dall'Egitto (Ex. 17,1-7), la guida di Dio



dopo di lui Geremia, cui fu affidata grande potenza contro le nazioni e i sovrani, l'uno ascolta la voce divina e viene prepurificato dal carbone della profezia, l'altro è conosciuto prima della formazione e santificato prima della nascita<sup>(4)</sup>; anche questi, invero, ascolta la voce divina vivendo presso il monte Galesio<sup>(5)</sup> con l'incarico della cura della divina chiesa

---

che si pone alla testa di Israele sotto forma di nube durante il giorno e di colonna di fuoco di notte (Ex. 13,21-22) e, infine, il vittorioso combattimento contro il popolo di Amalek, battuto da Israele perché Mosè riuscì a tenere le mani alzate in segno di protezione divina per tutto il tempo necessario a sgominare il nemico (Ex. 17,8-16). Tutti questi episodi sono sottoposti da Gregorio di Nissa in *De Vita Moyse*, II, 19-41, 117-129 e 137-153 (ed. GREGOIRE DE NYSSE, *La Vie de Moïse ou Traité de la perfection en matière de vertu*. Introduction, texte critique et traduction de J. DANIELOU, Paris 1968<sup>1</sup> [= Sources Chrétiennes, 1<sup>re</sup>]) a una interpretazione divenuta poi esemplare nella tradizione esegetica greca.

(<sup>4</sup>) Per Isaia e Geremia, le cui vite sono già nella letteratura tardo-giudaica avvolte da varie leggende collegate alla particolare benemerita da loro riscossa presso il popolo, si ha un fugace riferimento che insiste per entrambe le figure sul motivo della profezia e della prescienza divina: in *Is.* 6,1-13, Isaia acquisisce il suo carisma profetico nel Tempio di Gerusalemme, dove gli appaiono in visione Dio e i Serafini, uno dei quali lo avvicina e lo purifica sfiorandogli le labbra con un carbone prelevato dall'altare, in una scena che ha fortemente attratto l'interesse dell'esegesi orientale (cf. G.W.H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford 1968, s.v. 'άνθραξ'); per Geremia l'autore si richiama direttamente a *Ier.* 1,5: *πρὸ τοῦ με πλάσαι σε ἐν κοιλίᾳ ἐπίσταμαί σε καὶ πρὸ τοῦ σε ἐξελεῖν ἐκ μήτρας ἡγιακά σε προφήτην εἰς ἔθνη τέθεικά σε.*

(<sup>5</sup>) Sul centro monastico del Γαλήσιον, l'odierno Alaman Dağ a Nord di Efeso, cf. R. JANIN, *Les églises et les monastères des grands centres byzantins*, Paris 1975<sup>2</sup>, pp. 241-250, e A. RIGO, *Il monte Galesion (Alaman Dağ) e i suoi monasteri: da san Lazzaro (m. 1053) alla conquista turca (ottobre 1304)*, in *Cristianesimo nella Storia* 16 (1995), pp. 11-43. Fin dai primi anni dell'XI secolo, su questo arido e poco frequentato monte e nell'intera regione limitrofa si era sviluppato intorno alla figura del taumaturgo san Lazzaro stilata un fiorente movimento monastico noto per essere divenuto col tempo foriero di alcune tra le personalità più severe dell'ascetismo bizantino. Le prime fondazioni monastiche, tutte successive al 1012, sono costituite dai monasteri del Σωτήρ, della Θεοτόκος e dell'Ανάστασις, sorti intorno ai luoghi in cui Lazzaro aveva situato le sue colonne. Le fonti tanto agiografiche, quanto storiografiche e documentarie lasciano intuire che i monasteri del Galesio vissero tra il XIII e il XIV secolo un periodo di grande splendore, usufruendo prima della vicinanza delle autorità durante l'Impero di Nicea e, in seguito, di speciali benefici concessi dai patriarchi di Costantinopoli Giuseppe I e Gregorio II di Cipro, che redasse perfino una Vita di s. Lazzaro (BHG 980). Divenuto centro di produzione libraria di notevole importanza, numerosi copisti portano tra il XIV e il XVI secolo l'appellativo di 'Galesiota', benché tutto lasci pensare che essi abbiano, in realtà, eccelsi nella loro attività soltanto al di fuori del Galesio, e che le sue biblioteche non abbiano alimentato alcun vero focolaio di



del monastero che lì si trova, di cui costruttore, fondatore e protettore fu il santo e divino Lazzaro<sup>(6)</sup>; e ascolta chiaramente quella dire così: «Poiché tu mi ami, pascolerai per me il popolo eletto»<sup>(7)</sup>. Prestatole ascolto, capì allora che doveva custodire il segreto presso di sé senza divulgarlo.

Ma qualche tempo dopo, perseverando in una grandissima ascesi presso il monte di Gano<sup>(8)</sup> ed essendo ancora più perfettamente devoto a Dio, viene di nuovo degnato di quella voce che manifestava, credo, per la seconda volta la sua seconda ascesa al trono. Proprio allora rende il fatto noto ad alcuni di simili abitudini e amanti della virtù.

#### IV. Dio lo solleva, dunque, sull'elevato trono della città imperante e

---

cultura; cf. in merito F. HALKIN, *Manuscripts galésiotes*, in *Scriptorium* 15 (1961), pp. 221-227 [ristampa: id., *Recherches et documents d'hagiographie byzantine*, Bruxelles 1971 (Subsidia hagiographica 51), pp. 157-165], e ancora I. PÉREZ MARTÍN, *El Vaticanus gr. 112 y la evolución de la grafía de Jorge Galesiotes*, in *Scriptorium* 49 (1995), pp. 42-59. Alla fama delle biblioteche del Galesio lo stesso Teoctisto in *Vita Ath.* 7, p. 10<sup>12-15</sup> rende merito, affermando che, durante il suo soggiorno a San Lazzaro, Atanasio «εὐρών δὲ βίβλους, ὡς ἔλεγε, πάνυ μὲν πολλάς, πάνυ δὲ διαφόρους καὶ μὴ τοῖς πολλοῖς γινωσκομένας (ἐπλούτει γὰρ ταύτας ἐπεικῶς τὸ Γαλήσιον), πάσας διήλθε τρίτον, ἐνίους δὲ καὶ τετράκις τούτων».

<sup>(6)</sup> Sul monastero di San Lazzaro cf. RIGO, *Il monte Galesion*, op. cit., pp. 1-32.

<sup>(7)</sup> Lo stesso episodio profetico si legge in Theoct., *Vita Ath.* 8, ma solo il testo della frase sentita in sogno vi compare ripetuto letteralmente.

<sup>(8)</sup> Sul monte Ganos, importante centro monastico della Propontide, già in età classica luogo di pellegrinaggio di marinai e avvolto in epoca bizantina da vari miti sulle origini dei suoi monasteri, diffusi secondo il modello della letteratura patriografica dei conventi athoniti, cf. A. RIGO, *Il monte Ganos e i suoi monasteri*, in *Orientalia Christiana Periodica* 61 (1995), pp. 235-248. Dal X al XIII secolo figurano vari rimandi documentari attestanti l'esistenza di una florida organizzazione monastica intorno all'autorità centrale di un πρῶτος e la presenza sicura di un monastero del Πρόδρομος. Le incursioni dei Cumani nel 1199 e, in seguito, le devastazioni del 1203-1205 nella zona di Rhaidestos segnarono la fine della prima grande stagione del monachesimo ganiota, destinato a riprendere vita soltanto dopo la riconquista bizantina di Costantinopoli e l'avvento al patriarcato di Atanasio I, fondatore in questo luogo della Νέα Μονή. Il successivo silenzio delle fonti lascia pesupporre una nuova fase di decadimento, coincisa con le vicende della Compagnia Catalana nel 1305-1307 e gli assalti turchi alla zona negli anni 1305-1306, cui seguì la definitiva caduta sotto il dominio ottomano nel 1350. A partire dai secoli XVI-XVII sono attestate, però, varie fondazioni monastiche, alcune delle quali esistenti fino al secolo scorso; al loro interno il culto di Atanasio tornò a godere di grande popolarità, come proverebbe la fioritura di manoscritti contenenti la sua *akolouthia* e di icone raffiguranti il patriarca alla maniera di Atanasio di Alessandria.



di più viene esaltata la grazia, come grazia veramente di Dio e non degli uomini, e non, come dice l'Ecclesiaste, 'una vanità personale e un inseguire il vento'<sup>(9)</sup>. Infatti, collocata sul candelabro la lucerna quasi illuminava tutta quanta l'ecumene; era, infatti, veramente un monito risuonante e silenzioso. Giacché chi più di lui conobbe i limiti della serietà e della gaiezza così da non sembrare né la serietà asociale, né la delicatezza smodata? o meglio chi più di lui entrambe le conobbe misurate, così da essere l'una assennata e l'altra mite, conformemente alla misura e al contegno che a ciascuna s'addiceva e in modo da essere ciò colmo di decoro mescolato a elevatezza di filantropo? chi irrise così tanto il riso da sembrargli gran cosa perfino il tentativo di sorridere<sup>(10)</sup>? chi pose la mente come guida per la lingua e a celebrare i giudizi di Dio? Che cosa fu più acuto del pensiero, che cosa più avveduto o più abile dei discorsi di costui?

Egli, infatti, né di fronte alla gente si piegava alle circostanze, né di fronte a noi dirigeva il discorso con moderazione e perizia come coloro che non hanno solidità di fede o che falsificano la verità, ma era più pio di quelli che sono potenti nella parola, più razionale di coloro che sono retti nel pensiero: avendo, al contrario, il secondo posto nella facoltà di discorrere, era invero superiore a tutti per pietà e, per dirla tutta, più forte dell'acciaio.

V. Forse che superò l'inimmaginabile con i digiuni e lasciò, invece, ad altri il rimedio del dormire per terra? o magari scoprì questo rimedio

---

<sup>(9)</sup> ὁπμὴ τις αὐτόνομος καὶ προαίρεσις πνεύματος. Non si tratta di una citazione *ad litteram*, ma l'espressione rimanda all'Ecclesiaste, dove 'προαίρεσις πνεύματος' ha otto occorrenze, anche se non si presenta mai affiancato all'espressione ὁπμὴ τις αὐτόνομος, aggettivo quest'ultimo sconosciuto al lessico tanto dell'Antico quanto del Nuovo Testamento. Tuttavia, in *Eccl.* 1,14; 2,11.17, e 6,9, esso ricorre associato al sostantivo ματαιότης, *vanitas*, che di ὁπμὴ αὐτόνομος può considerarsi dal punto di vista semantico un vicario. È possibile, pertanto, che l'autore evochi qui a memoria il passaggio veterotestamentario, secondo una consuetudine assai diffusa nella letteratura agiografica.

<sup>(10)</sup> L'ideale ascetico di purificazione, collegato al senso di profondo disgusto nei confronti del corpo, reo di macchiare l'essere umano nel peccato, e dominato dall'idea della responsabilità del vizio nella vita umana e dall'immagine del combattimento spirituale contro il maligno, si esprime nella spiritualità greca in una pratica di sacrificio e in una precettistica dalle connotazioni talora anche tetre, che va dalle mortificazioni corporali al digiuno e all'interdizione perfino del semplice sorriso. Per le attestazioni di questa *abstinentia risus* nella patristica orientale cf. I. HAUSHERR, *Pénthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1944 (*Orientalia Christiana Analecta*, 132), pp. 108-120.



per l'anima e impose poi al sonno una misura inferiore rispetto a qualcun altro? o forse prescrisse ciò come fosse egli incorporeo e si chinò poi a terra mentre altri vegliavano, il che è precipuamente ciò in cui fanno a gara coloro gli amanti delle cose dello spirito<sup>(11)</sup>? Niente affatto!

Chi è colui tra i dotti delle nozioni di Dio che nel comportamento, nella spiegazione, nel favorevole ricordo o nel piegamento delle ginocchia ischeletrite e come unite al terreno, nella lacrima purificatrice della lordura giacente nel cuore infranto<sup>(12)</sup> e nello spirito di umiltà, nella preghiera in alto rivolta e nella mente infallibile e sublime, che in tutte queste cose potrebbe vantarsi di superare costui?

Egli dei beni l'uno ammirava, dell'altro fu emulo; l'uno trovò, l'altro superò; e anche se rispetto a qualcuno soltanto di essi egli ebbe un contendente, lui solo fu, tuttavia, superiore a tutti nel comprendere con la mente ogni cosa, avendo tutto portato a buon termine, così come nessun altro riuscì a portare a termine con ponderatezza un solo affare e avendo tutto compiuto straordinariamente al punto da essere davvero sufficiente anche una sola cosa invece di molte.

O anima tutta umana sostenente il corpo lontano dalla mollezza! o

<sup>(11)</sup> φιλοσόφων ἀνδρῶν: nella lingua bizantina φιλόσοφος può indicare precipuamente il monaco, ricco della Sapienza divina e che conduce vita saggia e assennata secondo le leggi di Dio. Varie sono le attestazioni di questo uso soprattutto nella letteratura sacra, che opera uno slittamento semantico del termine in senso cristiano, pur mantenendone, comunque, sostanzialmente invariato l'originario valore etimologico di 'amante della sapienza'. Cf. LAMPE, s.v. 'φιλόσοφος', A.3.b e B; si noti anche l'espressione κατ' ἄμφω φιλοσοφία in *Vita Phantini iunioris* 54, 7, che qualifica tanto l'ascesi quanto la dottrina profana. Sulla questione cf. F. DÖLGER, *Zur Bedeutung von φιλόσοφος und φιλοσοφία in byzantinischer Zeit*, in *id.*, *Byzanz und die eiropäische Staatenwelt*, Ettal 1953, pp. 197-208.

<sup>(12)</sup> ἐν καρδίᾳ: Teoctisto insiste in questo passo su alcuni elementi della πράξις negativa propri della tradizione ascetica del monachesimo bizantino, largamente imperniata sui concetti di abnegazione, rinuncia e mortificazione come strumento di purificazione dal peccato e di avvicinamento al πένθος; cf. ŠPIDLIK, *La spiritualità dell'Oriente*, pp. 167-190. Il 'cuore' svolge un ruolo fondamentale nell'ottica della spiritualità orientale e solo in questo testo il termine, nella medesima accezione mistico-teologica, occorre altre tre volte in XIII, 13 e 17, e XIX, 4-5. Sulla sua importanza nell'ambito della spiritualità orientale cf. A. GUILLAUMONT, *Le «cœur» chez les spirituels grecs à l'époque ancienne*, in *id.*, *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, Abbaye de Bellefontaine (Collection Spiritualité Orientale. Série Monachisme Primitif, 66), pp. 69-80, e soprattutto le pp. 69-73: nel cuore, come già in passato la filosofia stoica, la tradizione cristiana colloca la parte affettiva, intellettuale, morale e religiosa dell'essere umano, facendone, dunque, sede dell'intelligenza e della sapienza e luogo per eccellenza della vita spirituale.



piuttosto corpo spinto con violenza ad essere come morto già prima della separazione, affinché l'anima ricevesse la libertà e non venisse impedita dalle sensazioni! O notti insonni di salmodia e di permanenza in piedi che cessava dopo la durata di un intero giorno! e grido notturno oltrepassante le nuvole e perveniente al cielo! O calore dello spirito che guarda con sprezzo il freddo, il ghiaccio, l'afa e l'arsura! O amaro gusto! Eva madre della razza e del peccato! serpente ingannatore! morte sconfitta dalla continenza di costui! O svuotamento di Cristo! forma di servo! sofferenze onorate dalla sua mortificazione!

**VI.** O come potrei enumerare tutte quante le virtù di costui o, omesse le più grandi, come potrei non recar danno a coloro che non lo conoscono? Chi, infatti, potrebbe passare in rassegna il numero delle virtù di costui, alla cui attenzione nessuna virtù sfuggì o si scansò, o chi desiderando sorvolare sulle principali non scoprirebbe con difficoltà ciò che bisognerebbe trascurare? Sempre, infatti, quel che invade in un secondo momento il pensiero appare più importante di ciò che lo occupava in precedenza; anche io mi trovo in questa situazione, cosicché maggiore è per me il disagio di che cosa bisogna passare sotto silenzio piuttosto che quello di che cosa bisogna dire con novelle lodi, al punto di essere per me in qualche modo un danno la sovrabbondanza e l'essere la mente giudicata degna di mettersi a scegliere le virtù di costui senza poter trovare quella che vince fra doti che sono di uguale valore<sup>(13)</sup>.

Chi infatti fu più zelante di costui con il gregge nel soccorrere di buona lena coloro che subivano ingiustizia e nel combattere contro avidi lupi? Chi con i poveri, la parte più disprezzata di natura parimenti degna, fu più sensibile d'animo o più generoso di mano? Infatti, costui come un vero amministratore di Dio ragionava su queste cose, alleviando la povertà con ogni sforzo<sup>(14)</sup> e spendendo non solo del superfluo, ma

<sup>(13)</sup> Il passo è riccamente ornato di figure retoriche: **VI**, 6. τοῦ τί χρὴ παραλιπεῖν ... τοῦ τί χρὴ λέγειν: anadiplosi (cf. LAUSBERG, *Handbuch*, §§ 619-622); **VI**, 7-8. ζημίαν ... περιουσίαν ... διάνοιαν: omeoteleuto tra vocaboli (cf. *ibid.*, § 638b); **VI**, 7-8. δοκιμάζεσθαι ... δοκιμάζειν: *derivatio* (cf. *ibid.*, § 648). Anche il successivo frammento testuale **VI**, 10-11, ha inizio con due domande retoriche con anafora del pronome interrogativo τίς (cf. *ibid.*, §§ 629-630).

<sup>(14)</sup> Τίς μὲν γὰρ ἐκείνου περὶ τὸ ποιμνιον ... ἐπικουφίζων τὴν πενίαν εἰς δύναμιν: la sezione **VI**, 10-14, presenta una notevole analogia testuale, con Theoct., *Vita Ath.* 24, p. 33<sup>12-16</sup>: νῦν γὰρ ἐφάνη περὶ τὸ ποιμνιον σπουδαιότερος, ἀδικουμένοις ἐπαμύνων ραδίως καὶ προπολεμῶν τοῖς λύκοις, ἔτι δὲ πένησι τὴν ψυχὴν συμπαθέστερος καὶ τὴν χεῖρα θαυμάστερος καὶ ὡς οἰκονόμος θεοῦ διενοεῖτο περὶ τούτων ἐπικου-



anche evangelicamente dalla penuria e del necessario<sup>(15)</sup>, come appunto grandissima e sapientissima dimostrazione di amore per i poveri, e dando quote non solo ai sette secondo la legge di Salomone, ma anche se giungeva un ottavo; e senza in ciò comportarsi indecorosamente, ma mostrandosi così di assai più grande utilità per la ricchezza spirituale che per questa carnale vita e perdendo con più contentezza di quanto conosciamo altri guadagnare.

**VII.** Sappiamo questo noi che spesso abbiamo ben intrattenuto rapporti quotidiani con lui, che gli prestavamo ascolto in notti insonni, che fummo riempiti a sazietà dalle correnti stillanti miele del suo insegnamento e che abbondantemente le esaurimmo; e lo sanno tutti coloro che allora abitavano in questa imperiale tra le città e vedevano tali cose. Egli infatti non 'annullava', come dice Isaia, 'l'oppressione e il puntare il dito', vale a dire la meschinità e l'esame di chi – che ne fosse degno o no – lo avesse biasimato, né la parola di mormorazione dopo la donazione volontaria, che per l'appunto molti subiscono i quali donano, ma in realtà non spendono con benevolenza, il che è maggiore e più perfetto dell'elargire. Pare, infatti, che sia molto meglio l'offrire a causa di coloro che sono degni anche a coloro che degni non sono – infatti, dice, 'a chiunque ti chiede tu dà' – piuttosto che il privare coloro che sono degni a causa di coloro che tali non sono<sup>(16)</sup>, e pare che ciò consista nella necessità di 'mandare anche sull'acqua il proprio pane': esso non sarà come trascinato via né mandato in rovina dal Giusto Esaminatore di queste cose, ma perverrà là, dove si troveranno tutti i nostri beni, e al tempo giusto giungerà, anche se molti non sono di questo avviso.

---

φιζων την πενίαν εἰς δύναμιν. Tale affinità occorre ancora nelle porzioni di testo in cui Teoctisto descrive il senso di carità del patriarca, le sue iniziative filantropiche e il suo ruolo di πενήτων πατήρ (XII, 6). Cf. *supra* pp. 106-107.

(<sup>15</sup>) ἐκ τοῦ ὑστερήματος καὶ τοῖς ἀναγκαίοις. Il testo presenta nel καὶ τοῖς ἀναγκαίοις una *variatio* rispetto alla reminiscenza evangelica dell'obolo della vedova, che recita «πάντες γὰρ οὗτοι ἐκ τοῦ περισσεύοντος αὐτοῖς ἔβαλον εἰς τὰ δῶρα τοῦ Θεοῦ, αὕτη δὲ ἐκ τοῦ ὑστερήματος αὐτῆς πάντα τὸν βίον ὃν εἶχεν ἔβαλεν». L'impressione è che Teoctisto intenda qui semplicemente aggiungere qualcosa al testo di Luca per pura ridondanza, modificando la struttura sintattica e abbandonando la costruzione con ἐκ + genitivo per fare ritorno a quella con dativo semplice del precedente δαπανώμενος τοῖς περιττοῖς.

(<sup>16</sup>) Πολλῷ γὰρ βέλτιον εἶναι διὰ τοὺς ἀξίους ὀρέγειν καὶ τοῖς ἀναξίοις ... ἢ τοὺς ἀξίους ἀποστερεῖν διὰ τῶν ἀναξίων: *regressio* (cf. LAUSBERG, *Handbuch*, §§ 798-799).



**VIII.** Chi insieme a Dio di più si avvicinò all'altare, fu geloso delle insolenze contro di esso o purificò con reverenza la sacra mensa dalle profanazioni? Chi allo stesso modo con mente equilibrata e con i pesi della giustizia giudicò giustamente, ebbe in odio la malvagità, onorò la virtù o preferì coloro che sono i migliori? e chi allo stesso modo fu indulgente con i peccatori o accompagnatore di coloro che procedono per la retta via? Chi di più conoscendo il tempo opportuno della verga e del bastone pascolò piuttosto col bastone<sup>(17)</sup>? e gli occhi di chi furono più sopra i fedeli della terra e gli altri, e quanti vivono per Dio in una vita monastica e casta<sup>(18)</sup> avendo disprezzato la terra e quanto le si riferisce? Chi di più raffrenò la vanità o amò l'umiltà e quest'ultima non falsamente né superficialmente? Infatti, l'umiltà non era in lui solo nel vestire, ma nella disposizione dell'animo, ed era egli affatto sublime di vita e umilissimo di pensiero, inaccessibile per virtù e anche troppo accessibile nella compagnia e al di sopra dei più per splendore interiore nonché capace di soggiogare la malattia di stomaco e l'avidità, se mai ci fu qualcun altro tra coloro che erano in questo aspetto rinomati per virtù.

Chi allo stesso modo congiunse alla mitezza l'austerità e la rudezza? Infatti, benché due di queste siano solitamente in lotta l'una contro l'altra e la semplicità e la durezza si contrappongano tra di loro, poiché l'una associa mitezza accanto a inefficacia e l'altra operosità separata da filantropia, egli le riunì meravigliosamente in sé entrambe, il comportarsi come con austerità e insieme con mitezza e il sottoporsi all'operosità insieme con la perfezione; e negli incarichi, nella libertà di espressione, in ogni aspetto del governo elaborò con cura quanto più era possibile un'unica forma di virtù da entrambe.

---

(<sup>17</sup>) βακτηρία ... βακτηρία: poliptoto (cf. LAUSBERG, *Handbuch*, §§ 640-648).

(<sup>18</sup>) ἄζωγ, che occorre ancora in **XII**, 5, e nel greco classico vale 'privo di giogo, non sposato, isolato', diviene nella lingua bizantina vocabolo specifico della terminologia monastica, dove assume il senso di 'casto' ed è, perciò, sinonimo di 'monaco', benché nessun lessico riporti espressamente tale significato; il *Thesaurus Graecae Linguae*, I, coll. 785-786, ne presenta il frequente uso metaforico per designare la fanciulla non sposata, nubile, libera dal giogo matrimoniale; F.R. ADRADOS, *Diccionario Griego-Español*, I, Madrid 1980, s.v., 2, al tradizionale significato di 'célibe, no unido al matrimonio' aggiunge quello patristico di 'que no tiene o ha tenido relación carnal', che attesta una certa evoluzione semantica collegata al contesto spirituale cristiano. Nella spiritualità orientale la castità coincide rigorosamente con la purezza dei corpi e la conservazione dell'innocenza battesimale, motivo che trova ampio sviluppo nella trattatistica d'ambiente monastico: cf. ŠPIDLIK, *La spiritualità nell'Oriente cristiano*, pp. 206-207.



**IX.** E semmai si videro alcuni contrapporsi o essergli avversi in tale materia, neppure ciò fu del tutto una novità, poiché sappiamo che anche nella vigna cresce il rovo; coloro che soffrono negli occhi gettano discredito sul sole dolce e amabile, coloro che sono duri di udito si sdegnano contro i musici e la dolcezza del miele viene disprezzata come amara per coloro che hanno l'itterizia<sup>(19)</sup>.

Un tempo Datan e Abiram<sup>(20)</sup> insorsero anche contro Mosè, Assalonne il parricida e il perspicace Achitofel, consigliere<sup>(21)</sup> e testimone della malvagia cospirazione, contro Davide, e fecero ciò anche coloro che per malvagità erano forse, per così dire, cattivi solo a metà e sanabili<sup>(22)</sup>; Elimas, figlio del diavolo, che stravolse le vie del Signore, a tutti

<sup>(19)</sup> La serie di tre *exempla*, che Teoctisto adduce a contorno dell'argomento sviluppato, cioè che l'invidia per ciò che è buono può annidarsi ovunque generando nemici, è adornata da ricercate figure retoriche: i frammenti testuali καὶ κακηγοροῦσι ... διακείμενοι καὶ δυσχεραίνουσι ... διεφθαρμένοι (IX, 3-4) presentano omoteleuto tra i vocaboli iniziali e finali dei due *cola* costruendo una forma variata di simploche (cf. LAUSBERG, *Handbuch*, § 633-634); πικρὰ ... γλυκύτης (IX, 5) è un ossimoro (*ibid.*, § 807).

<sup>(20)</sup> Cf. *Num.* 16,1-35, il cui episodio è poi compendiato in 26,8-11 e rammentato in *Deut.* 11,6 e *Ps.* 106,17: essi furono, insieme a Core, i capi dell'insurrezione contro Mosè e Aronne, rei di essersi arrogati il ruolo di guide di Israele e di aver condotto il popolo lontano dal benessere dell'Egitto, senza però raggiungere, nonostante il lungo peregrinare nel deserto, la terra promessa. Mosè li fece allontanare dall'assemblea e la terra spalancatasi li inghiottì con tutti i loro seguaci.

<sup>(21)</sup> *ῥέκτης*: tutti i testimoni riportano *ῥαίκτης*, ma questo termine, totalmente sconosciuto ai lessici, si può considerare come un prodotto dalla pronuncia del greco medioevale, filtrato nei testimoni senza subire emendamenti, a causa della loro attitudine conservativa. *ῥέκτης* è segnalato in H.G. LIDDELL – R. SCOTT – H.S. JONES – R. MCKENZIE, *A Greek-English Lexicon. With a Revised Supplement*, Oxford 1996<sup>9</sup>, s.v., come forma tardo-ellenistica di *ῥεκτήρ*, che vale 'worker, doer' e 'active', derivante da *ῥέζω*; nel supplemento al lessico si registra anche il significato di 'priest', che risulta però nella circostanza inammissibile. Il testo biblico non riporta mai tale voce e qualifica Achitofel soltanto come consigliere (2*Sam.* 15,12, e 1*Chron.* 27,33), significato che, a mio avviso, Teoctisto deve avere inteso propriamente esprimere con questo vocabolo, attribuendo ad esso un senso ampliato di 'promotore, tessitore, operatore' nella congiura contro Davide.

<sup>(22)</sup> Cf. 2*Sam.* 13-18. La lunga storia di Assalonne e Achitofel costituisce un ampio dramma familiare nella casa di Davide, che mette a nudo i dissensi della nazione compromettendone gravemente l'avvenire e che troverà soluzione solo con l'avvento di Salomone. Assalonne, figlio di Davide, aveva ucciso suo fratello Amnon, colpevole di una violenza incestuosa verso la sorella Tamar. Ottenuto solo dopo molto tempo il perdono dal padre, Assalonne prende in seguito a congiurare contro di lui, attirando dalla sua parte il potente consigliere Achitofel, insie-



quanti è chiaro cosa abbia osato compiere<sup>(23)</sup>, anche se noi non ne parliamo.

**X.** Che cosa trama e cosa compie egli persuadendo i ricchi con un modello conforme a se stesso a non concedere molte opportunità al lusso, ma a deporre nei tini che altrove si trovano? Poiché noi eravamo andati dietro ai nostri malvagi desideri e ci eravamo allontanati dal bene che si compie secondo natura e, caduti nella malvagità contro natura, abbiamo sospinto all'ira il sommamente Buono, proprio per tale ragione il supplizio della fame ha colto la città imperante, la fame più profonda e più penosa di quanto sia stato mai divulgato, così che essa fu tutta piena di lamenti e di gemiti. Le vie maestre e le vie anguste erano colme di persone sfinite e sconvolte dalla fame; molti giacevano pure sulle immondizie all'aria aperta e c'erano alcuni che con soli cenni e col tendere le mani muovevano la pietà di coloro che passavano, venendo ad essi meno la voce a causa dell'astinenza. Non pochi poi con quel che restava della voce esponevano alla maniera dei tragici quanto gli era capitato, mentre la sciagura, procedendo e incombendo ormai chiaramente, divorava non a uno e a due<sup>(24)</sup> alla volta i poveri.

O fatto e al tempo stesso visione lamentevole di vita lì posta in

---

me al quale si impadronisce di Gerusalemme scacciando Davide. Questi era, però, riuscito a far infiltrare tra le fila degli avversari il fedelissimo Cusai, in breve divenuto uomo di fiducia di Assalonne. Achitofel, vedendosi ormai scavalcato, si suicida; Assalonne, invece, muore poco dopo nel corso della decisiva battaglia contro Davide. Gli ἡμμόχτεροι τὴν κακίαν καὶ ἰάσιμοι citati da Teoctisto (**IX**, 9) sono i rappresentanti delle tribù di Israele, di cui in *2Sam.* 15.1-11, che Assalonne era riuscito con l'intrigo ad attirare nei suoi piani.

(<sup>23</sup>) Cf. *Act.* 13,6-12. Dopo le figure veterotestamentarie l'autore cita un personaggio noto dal racconto della missione di Paolo e Barnaba sull'isola di Cipro, dove Elimas, mago e falso profeta giudaico, si trovava al seguito del proconsole Sergio Paolo interessato all'ascolto della parola di Dio. Elimas aveva cercato di distogliere l'attenzione del proconsole dalle parole dell'apostolo che, definendolo πλήρης παντὸς δόλου καὶ πάσης ραδιουργίας e, come qui, υἱὸς διαβόλου, lo punisce rendendolo cieco. Analogo riferimento a Elimas occorre anche in *Theoct.*, *Vita Ath.* 28, p. 37<sup>24</sup>: υἱὸς διαβόλου, οὐ μόνον ὡς ἐκεῖνος διαστρέφων τὰς ὁδοὺς κυρίου.

(<sup>24</sup>) οὐ καθ' ἓνα καὶ δύο e, poco prima, οὐκ ὀλίγοι (**X**, 11): litote (cf. LAUSBERG, *Rhetorik*, §§ 586-588).



mucchio! Andandosene a poco a poco giacevano e in massa rendevano il dovuto. Così, grande fu la sciagura! E perché noi, fatti dallo stesso fango e mescolanza, resi degni di un unico aspetto, che adoriamo l'oro e l'argento come gli antichi gli idoli di queste materie e che, a dire completamente il vero, cerchiamo aiuto dalla piaga ricevuta per volere divino a causa della crudeltà e istighiamo ogni forma di sdegno divino contro noi stessi, abbiamo quasi in ludibrio le sciagure dei fratelli, mentre è piuttosto necessario che i mali degli uni siano posti in buono stato attraverso quelli degli altri?

Molti poi, soprattutto di costoro che badano alle difficoltà dei tempi e non conoscono alcun limite di sostanza, ritenendo che ciò sia il momento dell'abbondanza chiusero le orecchie ai lamenti dei poveri, come aspidi di fronte alle magie degli incantatori. Ma egli, grande uomo di Dio, pastore e maestro secondo l'insegnamento di Cristo, veramente compassionevole e disposto con l'anima a favore delle greggi, non sopporta l'assenza di carità dei ricchi, non ama la durezza nei confronti dei simili: minaccia costoro dell'imparziale e infallibile tribunale e del famoso fuoco eterno, enumera i benefici per coloro che dissipano le sostanze e le distribuiscono ai poveri. E sapendo che è beato chi insegna e opera, accolto coloro che erano colpiti dalla fame, offre loro il riparo del tetto necessario per la vita. Avendo, poi, diviso all'incirca in quattro la città imperiale mediante uomini misericordiosi e virtuosi e avendo a costoro prescritto di mettere su dei grandissimi recipienti, di cuocervi dentro grano triturato, di offrirlo ogni giorno ai poveri e, inoltre, di distribuire anche legumi a polenta inumiditi questi pure con acqua, addolciva in tal modo la violenza della natura dei poveri ed estingueva, per così dire, il fuoco della fame tutto rumoreggiante e che divorava ogni età. Nutriva e alleggeriva i mendicanti e gli affamati o, piuttosto, per mezzo di costoro nutriva Cristo che agli indigenti prestò il proprio volto.

**XI.** E così, coltivando le anime dei poveri le stimava degne di cura e quelle dei ricchi le lasciò forse incolte e del tutto desolate? Niente affatto! Invece, grazie al modello a sé conforme, ai moniti e ai discorsi – quei discorsi che io direi più delicati delle rose, più seducenti degli incanti delle sirene e più dolci dell'ambrosia o piuttosto anche di un favo di miele, per dirla alla maniera dei Salmi, vantanti la forza di quella celebre ultima tromba, così da spronare alla beneficenza le anime uccise dai beni materiali, dalla ricchezza e dalla mollezza, avvinte dalle funi dell'avarizia e dominate dall'insensibilità, o la voce del Si-



gnore risuonante sulle acque – destò alla beneficenza molti di coloro che erano inchiodati a questa madida vita e ai beni che scorrono via come acqua, e li persuase a dare di buona lena gli averi ai poveri e fece loro accumulare tesori nei cieli, in quei sicuri ed eterni granai<sup>(25)</sup>.

Davvero nessuno dei beni passò oltre costui!

**XII.** Ma o divino e santo capo, come ti chiameremo allora adesso, o illustre pastore e maestro, sostegno dei veritieri dogmi, guida della conoscenza che non inganna, precettore dei misteri, sostegno di coloro che vacillano, sollevatore di coloro che sono caduti in basso? Tu sei santissimo strumento dello spirito, tu della Trinità che dà origine alla vita sei sacro albergo; tu fama dei vescovi, vanto dei casti, gloria degli asceti, padre dei poveri, scrupolosissimo custode dei precetti di Cristo; tu ferventissima guida del pentimento e misericordioso protettore di coloro che si rifugiano in Dio per mezzo dell'abito monastico<sup>(26)</sup>; tu conduttore di coloro che vivono venerabilmente, scudiero di coloro che camminano sulla retta via; tu tempio purissimo di verginità, sole di misericordia che scandisce le stagioni, accompagnatore della Chiesa, pastore infallibile, guida salvifica. Ti chiameremo anche colonna e sostegno della Chiesa, astro che offre il Verbo di vita nel mondo, poiché a te la virtù ha fornito molte denominazioni e nulla della virtù ti sfuggì, santissimo, ma sei divenuto anche convivente e compagno dei vescovi, dei maestri e dei santi.

Tu deponesti tutte le più onorate tra le virtù nella tua anima beata come in un forziere e da allora illustre quasi in ogni luogo che si trova sotto il sole tu sei divenuto. Infatti, la fiaccola posta sul candelabro sublime e intessuto d'oro non illumina la tenebra della notte così come tu, Padre, posto da Cristo, vera e prima luce, sull'arcivescovile cattedra, come in un luogo arido, regione senza luce del mondo, illuminasti tutti co-

---

(<sup>25</sup>) Sui rapporti testuali tra *Vita Athanasii* e *Laudatio X-XI* e sulle possibili considerazioni filologiche desumibili dalla loro interdipendenza cf. *supra*, pp. 106-107.

(<sup>26</sup>) σχῆμα ἀγγελικός: l'espressione è ben nota alla letteratura ascetico-teologica bizantina e si riferisce propriamente all'abito del monaco che nella sue abitudini riproduce quell'ideale di verginità che dello stato angelico è un tratto distintivo. Tale rapporto tra vita monastica e condizione angelica è stato codificato nella letteratura cristiana greca già in età molto alta attraverso l'opera di Efrem Siro: cf. B. OUTTIER, *Saint Ephrem d'après ses biographies et ses œuvres*, in *Parole de l'Orient* 4 (1973), pp. 11-35, e ŠPIDLIK, *La spiritualità nell'Oriente cristiano*, p. 209.



loro che furono da te fortificati portando la face verso la luce senza tramonto e come da un'elevato luogo d'osservazione tu illuminasti con l'infallibilità della conoscenza nello spirito non solo quelli che stavano vicino, ma perfino quelli che erano lontano<sup>(27)</sup>.

Te veramente la vita angelica ha reso sublime, te la purezza e la contemplazione della vera vicinanza a Dio quasi fecero volare al di sopra delle volte celesti; te la libertà di parola presso gli imperatori rese formidabile per tutti, così da limitare la stoltezza delle fazioni in agitazione, l'autorità dei potenti infuriati, la debolezza delle famiglie in rivolta, la rozzezza degli ignoranti, l'arroganza degli istruiti, la ricchezza superba, l'arroganza che oltraggia la rovinosa povertà, l'ira smodata e che porta fuori dalla ragione, e da far cessare<sup>(28)</sup> l'eccesso del piacere, la smoderatezza del riso, l'angoscia del dolore, l'incostanza della gioventù, lo scoraggiamento della vecchiaia, la solitudine della vedovanza, la disperazione dell'orfanezza.

**XIII.** Quale ben pensante, dunque, non preferirà di gran lunga ciò ai ragionamenti, alle figure geometriche e allo stare a bocca aperta davanti alle stelle, una volta ponderato il fatto che se tutti si dessero alle deduzioni matematiche, alla geometria o all'astronomia la nostra vita non sarebbe di alcuna utilità, per la ragione che a tutto sarà posto fine, mentre annullandosi le virtù di cui parlai ci saranno completamente sregolatezza e confusione? Ci si potrebbe facilmente rendere conto di ciò dopo aver posto a confronto la cura dei corpi con quella delle anime e aver da un lato appreso quanto laboriosa sia l'una e dall'altro esaminato quanto l'altra sia più gravosa per noi. Di entrambe esse, infatti, la discordia è principio di dissoluzione: la malattia o il tempo risolvono l'una, quando ha ceduto alla natura e supera i propri limiti; quanto all'al-

---

(<sup>27</sup>) διεστηκότας: il perfetto di ἵστημι e dei suoi composti mantiene talora, come qui, in età bizantina il suo tradizionale e classico valore intransitivo, contrariamente alla tendenza già affermata nella lingua neotestamentaria. Cf. BLASS-DEBRUNNER, § 97.

(<sup>28</sup>) παύειν: traduco qui il verbo παύω attribuendogli il valore causativo di 'far cessare', da cui faccio dipendere tutti gli accusativi che vanno da ἀμετρίαν a ἀπόγνωσιν (XII, 32-34), riferiti sul piano semantico a condizioni spirituali incolpevoli e disposti in una sequenza in cui ogni termine è sempre preceduto da un altro sostantivo in genitivo singolare; essi hanno, dunque, carattere diverso dai precedenti (da ἀλογίαν a θυμόν in XII, 28-31), indicanti piuttosto gravi difetti morali, subordinati sintatticamente a συστέλλειν (XII, 28) e sempre accompagnati da participio.



tra, invece, l'intelletto, l'egoismo e il non sapere né tollerare di buon grado di essere inferiori sono di grandissimo ostacolo alla salute dell'anima.

Ma chi, o santissimo, è più eccellente di questa tua scienza? Tue, infatti, sono ogni cura e sollecitudine per l'essere umano nel segreto del cuore<sup>(29)</sup> e la lotta contro chi a noi muove guerra e ci combatte internamente; tuo è ogni sforzo per fornire l'anima di ali, sottrarla al mondo, donarla a Dio e ciò che è a immagine del Verbo<sup>(30)</sup> se è stabile custodirlo, se è in pericolo condurlo per mano, se è venuto meno recuperarlo, e

---

(<sup>29</sup>) σπουδή περὶ τὸν κρυπτόν τῆς καρδίας ἄνθρωπον: l'espressione è di senso piuttosto oscuro, soprattutto per le difficoltà di interpretazione di κρυπτόν τῆς καρδίας. L'aggettivo κρυπτός ha il significato di 'nascosto, segreto, occulto, camuffato' che non subisce modifiche nella storia della lingua greca. I lessici del greco classico segnalano, tuttavia, anche il significato secondario di 'interno', noto da Ippocrate e dalla terminologia medica. L'ἄνθρωπος κρυπτός del testo potrebbe, così, in qualche misura corrispondere all'*homo interior* di agostiniana memoria, determinando per l'intera espressione il senso di 'cura dello spirito dei fedeli' e relegando, però, il genitivo τῆς καρδίας al rango di una pura e semplice ridondanza. È possibile, invece, considerare κρυπτόν non in senso aggettivale, ma come un neutro avverbiale vero e proprio vicario di ἐνδόν, che proprio con il genitivo, peraltro, si costruisce. L'espressione assume, in tal modo, il valore di 'sollecitudine per l'uomo all'interno del suo cuore, per l'intimo del suo animo', qualificando con καρδία 'l'interiorità dell'essere' in opposizione al corpo, la sede di ogni attività della vita spirituale. Si osservi, inoltre, che nella letteratura sacra il gruppo semantico derivante da κρύπτω designa la diversità di natura fra creatore – che è nascosto, ma cui nulla può tenersi celato – e creatura – visibile, ma in fuga davanti a Dio perché peccatrice – associando strettamente, soprattutto nell'Antico Testamento, l'idea di nascondimento a quella del peccato e, di conseguenza, al dovere del vero pastore di far emergere nel credente la consapevolezza della sua condizione; cf. A. OEPKE in *Grande Lessico NT*, V, s.v. 'κρύπτω, et alia', coll. 1117-1175 e soprattutto 1145-1148.

(<sup>30</sup>) τὸ κατ' εἰκόνα: è formula stereotipata riferita a Dio e spesso impiegata nell'agiografia e nell'innografia greca per i santi monaci che per la loro virtù hanno conservato fedelmente in sé l'immagine di Dio impressa nell'uomo al momento della creazione; cf. *Vita Petri hegumeni S. Zachariae Atroae* (BHG 2364) 8, 8-9 (ed. V. LAURENT, *La Vie merveilleuse de saint Pierre d'Atroa*, Bruxelles 1956 [Subsidia hagiographica, 29] p. 87), e *Vita Phantini iunioris* 12, 16, e 24, 1. Nell'espressione si manifesta l'eco di un aspetto importante della spiritualità monastica orientale, secondo cui l'uomo non è immagine diretta di Dio, ma lo diviene per il tramite di un archetipo intermedio rappresentato dal *Logos*, Cristo, cosicché egli «è a immagine del Verbo e, grazie alla mediazione del Verbo, egli è immagine di Dio, quindi "immagine dell'immagine"» (cf. ΣΠΟΥΔΙΚ, *La spiritualità nell'Oriente cristiano*, p. 58). Questa visione è esplicitamente riflessa nel testo della *Laudatio*



riporre Cristo ad abitare nei cuori per mezzo dello Spirito e rendere Dio, quello della celeste schiera, riferimento principale anche della beatitudine celeste.

Tali sono le opere tue, pastore valente e buono, che guida con chiarezza le anime del gregge, secondo una pastorale retta, giusta e degna del nostro veritiero pastore: perciò, noi ti abbracciamo e salutiamo, o tra i pastori il migliore, il più amante dei suoi figli e di Cristo, che il Signore tra tutti scelse per sé e chiamò.

**XIV.** Chi dei santi, infatti, tu non emulasti, o beatissimo? e sull'impronta di chi tra coloro che sono collocati assai in alto tu non camminasti? e postoti in gara a chi tra coloro che sono vissuti secondo virtù tu non ti uguagliasti? tu che acquisisti un'anima simile a una perla<sup>(31)</sup> e una mente somigliante a Dio come un carbone irradiante luce, la quale è impossibile che tocchi qualche insetto, ossia pensieri terrestri e miseri, e non partecipa affatto di questi, né è cointrisa delle spine ataviche, ma abbondantemente dotata<sup>(32)</sup> di virtù della stirpe, particolari o piuttosto divine.

Abele, essendo uomo giusto, fu lodato per le sue offerte<sup>(33)</sup>, e tu stesso, o giustissimo padre, portasti a Dio il dono di tutto te stesso

---

in II, 5-6: Εὐγένεια δὲ ἡ τῆς εἰκόνοσ τήρησις καὶ ἡ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἐξομοίωσις, ἣν ἐργάζεται Λόγος.

(<sup>31</sup>) μαργαρώδη: l'aggettivo μαργαρώδης, per quanto mi consta dalla consultazione dei principali lessici, è un ἁπαξ. Neoformazioni lessicali di questo tipo sono piuttosto frequenti nel greco bizantino; JANNARIS, §§ 1064-1067, segnala in particolare l'occorrenza di aggettivi formati con suffissi specifici in grado di attribuire al risultante una peculiare connotazione di senso. Rientrano, così, nella categoria di aggettivi denotanti 'pienezza o abbondanza' quelli formati con suffisso -εῖς e -ώδης, entrambi estinti in greco moderno per causa del regresso dall'uso della loro flessione; il suffisso -ώδης assume in più anche il senso, qui appropriato, di 'somiglianza'.

(<sup>32</sup>) Per l'aggettivo κατάκομος nel senso di 'ben dotato, lussureggiante', traslato di età medievale del significato classico di 'dotato', cf. in ambito agiografico *Vita Phantini iunioris*, 4, 11 e 38, 20.

(<sup>33</sup>) Ha inizio con Abele una lunga serie di συγκρίσεις del santo con personaggi dell'Antico Testamento; cf. *supra*, pp. 17-18. La storia di Abele, cui Teoctisto fa qui riferimento, è nota da *Gen.* 4,3-5: questi, offrendo a Dio le primizie del suo gregge, si rende meritevole della sua lode, ma desta inopinatamente la collera del fratello Caino che lo attira con l'inganno e lo uccide. Il paragone svolge, perciò, il *topos* della generosità, esaltando la disposizione del santo nel donare a Dio.



fin dalla prima età, come un tempo Anna gli portò Samuele<sup>(34)</sup>. Enos ebbe fede nel Signore e tu stesso ancor stando in terra hai già prericevuto la chiara rivelazione delle speranze precedentemente riposte<sup>(35)</sup>. Enoch<sup>(36)</sup>, essendo uomo gradito a Dio, fu rapito e anche tu, avendo riposto dalla terra al cielo tutto l'intendimento dell'anima, ti spostasti tutto verso Dio dopo aver dato i beni che scorrono via in cambio di quelli che restano. Noè, essendo uomo giusto, divenne gradito a Dio per i sacrifici<sup>(37)</sup>, poiché quando il diluvio ricoprì la terra salvò le stirpi degli animali irragionevoli nell'arca di legno; e anche tu portasti al Signore sacrifici ragionevoli e vittime animate, avendo condotto a lui le greggi di monaci, non solo maschi, ma anche femmine, che virili e più forti sono di natura o piuttosto per determinazione, e spingendole con i tuoi insegnamenti e le tue sagge istigazioni nel recinto celeste. Abramo è ammirato per l'ospitalità e per la pietà e fu pure padre di molte migliaia<sup>(38)</sup>; e

---

(<sup>34</sup>) La storia della nascita di Samuele dalla sterile Anna è in *ISam.* 1-2,10. Dopo la nascita e lo svezzamento, Anna adempiendo al voto fatto a Dio si reca immediatamente al Tempio e offre al sacerdote Eli il piccolo Samuele in segno di riconoscenza per la grazia ricevuta.

(<sup>35</sup>) Su Enos, figlio di Set, cf. *Gen.* 5,9-11. Invocato da Teoctisto per svolgere il *topos* della fiducia da riporre in Dio, l'autore, adattando il testo di *Gen.* 4,26 (οὗτος ἤλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ θεοῦ), dice di lui che ἤλπισεν ἐπὶ Κύριον, poiché fu con la sua generazione che si cominciò a invocare il nome rivelato di Dio.

(<sup>36</sup>) Su Enoch, grande figura della tradizione giudaica, rapito da Dio come il profeta Elia, cf. *Gen.* 5,21-24. A partire da lui in *Sirac.* 44,16, che Teoctisto qui cita, prende avvio una genealogia di Adamo in un contesto di lode della manifestazione di Dio nella storia umana attraverso le figure dei grandi antenati del popolo d'Israele.

(<sup>37</sup>) La storia di Noè è in *Gen.* 6,8 – 9,28. Il particolare favore riscosso da Noè presso Dio ἐπὶ ταῖς θυσίαις trova riscontro in *Gen.* 8,20, dove si narra che all'uscita dall'arca dopo il ritiro delle acque «ᾠκοδόμησεν Νῶε θυσιαστήριον τῷ θεῷ, ἔλαβεν ἀπὸ τῶν κτηνῶν τῶν καθαρῶν καὶ ἀπὸ πάντων τῶν πετεινῶν τῶν καθαρῶν καὶ ἀνήνεγκεν ὀλοκαυτώσεις ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον», ottenendo la benedizione del Signore.

(<sup>38</sup>) La storia di Abramo è in *Gen.* 12-25,11. La moltitudine della sua discendenza, frutto dell'alleanza con Dio, è proverbiale (cf. *Gen.* 15,5 e 17,1-8), come pure nota, ad esempio dall'episodio del sacrificio di Isacco, è la sua φιλοθεΐα. Con φιλοξενία Teoctisto allude all'episodio dell'accoglienza offerta dal patriarca ai tre ospiti presentatisi a lui presso la quercia di Mambrè (*Gen.* 18,1-15), prefigurazione, nell'esegesi cristiana, della Trinità divina. Cf. anche Theoct., *Vita Ath.* 40, p. 49<sup>317</sup>, che presenta una più dettagliata spiegazione dell'idea dell'autore: ἐξέτι-



di te chi per ospitalità e pietà fu più ammirevole? Isacco è glorificato per la rettitudine<sup>(39)</sup> e tu, come un modello di giustizia che smaschera coloro che commettono ingiustizia, non cessasti con molta libertà di parola di andare in soccorso di coloro che ingiustizia subiscono. Giobbe divenne illustre dopo aver perseverato nelle difficoltà<sup>(40)</sup> e anche tu in gara con lui e spinto a emulazione non fosti agitato dagli assalti delle tentazioni e degli affanni. Giuseppe divenne famoso per la sua castità<sup>(41)</sup> e tu pure portasti tutto te stesso come ritratto di castità e merchanza di verginità fin dalla giovinezza a Cristo tuo maestro. Mosè è onorato per la mitezza<sup>(42)</sup> e per la legi-

σεν ἐκεῖνος ἀγγέλων ἅπαξ προσχήματι μὴ περιγραφομένην φύσει θεότητα, τὴν τριάδα δὲ τυποῦσαν, ὁφθησομένην ἀνθρώποις ὕστερον.

<sup>(39)</sup> Su Isacco cf. *Gen.* 22,1-19 e 24-28,8. Non è chiaro cosa Teoctisto intenda per δικαιοσύνη riferendosi a Isacco; in Theoct., *Vita Ath.* 40, p. 49<sup>19-22</sup>, la sua figura compare come strumento di σύγκρισις, ma non si fa riferimento all'idea di giustizia o rettitudine. Nel testo biblico non si riscontra evidenza esplicita di tale virtù per questo personaggio, ma è, a mio avviso, possibile che l'autore si riferisca qui alla benedizione divina per la sua discendenza, che egli ottiene per merito dell'osservanza delle leggi di Dio da parte di Abramo: ἀνθ' ὧν ὑπήκουσεν Ἀβραάμ ὁ πατήρ σου τῆς ἐμῆς φωνῆς καὶ ἐφύλαξεν τὰ προστάγματά μου καὶ τὰς ἐντολάς μου καὶ τὰ δικαιώματά μου καὶ τὰ νόμιμά μου (*Gen.* 26,5); o anche διὰ Ἀβραάμ τὸν πατέρα σου (*Gen.* 26,24 e, con qualche differenza, *Sirac.* 44,22). Isacco viene glorificato con la stessa benedizione fatta da Dio ad Abramo proprio per la δικαιοσύνη del padre, che si estende, dunque, di riflesso a lui stesso. Cf. LAMPE, s.v. 'δικαιοσύνη', B.7.III: «obtained by grace through faith, as in case of Abraham».

<sup>(40)</sup> L'intero prologo in prosa del Libro di Giobbe, capolavoro letterario della corrente sapienziale veterotestamentaria, è dedicato alla descrizione delle numerose prove patite dal protagonista per volere di Dio (*Iob.* 1-2), per mettere alla prova la sua fedeltà anche nella cattiva sorte; prende, così, vita un lungo dialogo poetico sul male che colpisce il giusto e sul senso della giustizia divina: la figura di Giobbe, il giusto che si solleva di fronte al male con la forza della sua innocenza cercando invano il senso della sua prova e lottando disperatamente per ritrovare un Dio che gli sembra nascondersi, è ripresa da Teoctisto in riferimento all'azione di Atanasio contro l'ingiustizia.

<sup>(41)</sup> Sulla storia di Giuseppe, figlio di Giacobbe, cf. *Gen.* 37-50. Alla sua proverbiale castità fa riferimento, in particolare, l'episodio di *Gen.* 39,7-20, dove si narra dei reiterati tentativi della moglie del suo padrone di sedurlo e di indurlo a unirsi a lei. La sua virtuosa opposizione alle proposte della donna, ripagata con una falsa accusa di violenza e con la prigionia, è stata assunta dall'esegesi biblica e dalla tradizione monastica come modello della continenza.

<sup>(42)</sup> ἐπιπραότητι: πραότης è termine che indica tradizionalmente la 'gentilezza' mite, dolce pacata, dote precipua del saggio, considerata dai Greci vera e propria virtù sociale, opposta alla natura rozza e rude. La prosa epidittica loda costantemente la mitezza degli uomini preminenti e la pone quale ornamen-



slazione del popolo<sup>(41)</sup> ed è elevato a Dio del Faraone e a guida del popolo di Israele, e anche tu, padre tre volte beato, ti sei mostrato mite con tutti conformemente al maestro e formidabile per tutti coloro che sono nel peccato, prescrivendo a tutto il popolo di tenersi lontano da ignobili azioni, scacciando gli empi e gli ingiusti come fossero una novella forza del Faraone, e rendendolo sommerso dal mare dei tuoi insegnamenti. Nobile fu Davide che mise in fuga con l'armatura dello spirito il superbo Golia<sup>(42)</sup> e tu pure fortissimo sei

---

to dell'anima e virtù propria del forte; il βασιλικὸς λόγος le assegna uno dei primi posti tra le virtù del principe. La letteratura veterotestamentaria, dove il vocabolo insieme al corrispondente aggettivo πραῦς è usato piuttosto impropriamente per tradurre forme indicanti 'il trovarsi in uno stato di pochezza o di povertà, l'essere sottomesso o umile', non riferisce mai questo termine a Dio e designa con πραότης l'accettazione serena e volontaria del destino e dell'ingiustizia da parte dell'uomo, facendone attributo tipico di Mosè e una virtù umana gradita a Dio: nei poveri, veri depositari della promessa divina di riscatto, la sopportazione muta e paziente, ma attiva, volontaria e piena di speranza, diviene il segno distintivo della pietà. Nella tradizione giudaico-ellenistica le due componenti, classica e biblica, convergono e πραότης indica la capacità già giovanile di placare la veemenza dei sentimenti. Il greco neotestamentario, con un ulteriore sviluppo semantico, designa con questo vocabolo la 'mansuetudine' forte e temprata da opporre agli avversari secondo l'esempio di Cristo, senza arroganza né ira, quale segno distintivo del credente. Cf. la trattazione di F. HAUCK – S. SCHULZ in *Grande Lessico NT*, XI, s.v. 'πραῦς, πραῖτης', coll. 63-80. Nella letteratura agiografica la πραότης diviene virtù ascetica del santo; in *Vita Antonii* IV, 1, 10, è citata tra le doti che Antonio ammirava nei monaci del deserto.

(<sup>41</sup>) Mosè, figura cara all'esegesi patristica che la presenta in chiave allegorica quale prefigurazione di Cristo e tipo di ogni credente che aspira all'incontro con Dio, è il legislatore d'Israele; a lui Dio consegna il decalogo e il codice dell'alleanza con Dio (Ex. 20-31) e l'insieme delle leggi raccolte negli ultimi due libri del Pentateuco, il Levitico e il Deuteronomio. La proverbiale mitezza di Mosè, ampiamente commentata dai Padri (cf. LAMPE, s.v.: 'πραότης', 4), risale, invece, al suo ruolo di intercessore presso Dio a favore del popolo ebraico, quando, disceso dal Sinai e scoperto Israele ormai dedito all'idolatria, ottiene dal Signore l'abbandono del proposito di punire Israele e il rinnovamento dell'alleanza: cf. Ex. 32,7-14 e 30-35. Nel Pentateuco unico esplicito riferimento alla mitezza di Mosè è in Num. 12,3: καὶ ὁ ἄνθρωπος Μωϋσῆς πραῖς σφόδρα παρὰ πάντας τοὺς ἄνθρώπους τοὺς ὄντας ἐπὶ τῆς γῆς; altrove nell'Antico Testamento in Sirac. 45,4: ἐν πίστει καὶ πραΐτητι αὐτὸν ἠγάσεν, ἐξέλεξάτο αὐτὸν ἐκ πάσης σαρκός.

(<sup>42</sup>) Per il famoso episodio di Davide e Golia cf. 1 Sam. 17,40-51; nell'esegesi patristica esso è addotto a emblema della vittoria del debole guidato da Dio contro le forze ostili del maligno e come tipo dell'anima salvata dalla morte.



divenuto, o saldo Atanasio, essendo stato circondato dall'armatura dello spirito, avendo volto in fuga giorno dopo giorno il Golia spirituale tiranno delle anime e liberato molti dalla sua schiavitù.

In questo modo fosti annoverato nel coro degli eletti, dei giusti, dei maestri, degli apostoli e dei profeti: gli uni emulasti per mitezza, gli altri rispettivamente per zelo, libertà di parola, compassione ed elevatezza di vita; e non solo fosti annoverato nel coro di questi, ma anche dei discepoli di Cristo, ai quali la grazia e la verità avendo sollevato il velo della legge e dell'ombra svelano a perfezione i misteri del vero culto nello spirito; e tu di questi divenuto seguace e iniziato fosti, per così dire, occhio della Chiesa, poiché non concedesti sonno ai tuoi occhi, né sopore alle palpebre, né dolce alla gola quasi per tutta la vita.

Perciò, di te memoria resterà con l'encomio e indimenticabili resteranno a perenne ricordo i tuoi giudizi e le tue buone azioni.

**XV.** Ma chi potrà cantare l'abisso delle tue virtù adeguatamente e senza rimanere di molto indietro rispetto alla tua dignità, come il discorso precedentemente svolto ha mostrato? e chi le veglie, il dormire a terra, i continui digiuni, la sollecitudine della mente e l'insonnia, la sua perpetua sobrietà e la familiarità con Dio, l'assoluta purezza dei suoi pensieri, l'incomparabilità della coscienza<sup>(45)</sup>, il sincero amore per Dio e per il prossimo, il fervore dell'anima davanti agli orrendi supplizi di Cri-

(<sup>45</sup>) τὸ τῆς συνειδήσεως ἀπαράμιλλον: συνείδησις vale in greco classico 'informazione, conoscenza, consapevolezza, complicità'; in LAMPE, s.v., IV, si aggiunge il nuovo specifico significato, ampiamente attestato nella letteratura patristica, di 'conscience', che prevale nella lingua bizantina almeno nella letteratura sacra e nell'agiografia: cf. *Vita Antonii* 47, 1, 4, e *Miraculum Romanum Anastasii Persae* (BHG 89) 3, 13 e 14 (ed. B. FLUSIN, *Saint Anastase le Perse et l'histoire de la Palestine au début du VII<sup>e</sup> siècle*, I, Paris 1992, p. 169), testo agiografico redatto negli anni 713-714. La συνείδησις denota in età classica la semplice consapevolezza o anche l'esperienza di una difficile situazione della vita, la percezione della colpa, la cattiva coscienza morale. Nella tradizione giudaico-ellenistica il vocabolo perde tale accezione prettamente negativa e passa a indicare indifferentemente la consapevolezza delle proprie azioni ingiuste, la conoscenza di qualcosa, la disposizione d'animo e la nozione stessa di coscienza morale. È questo senso più ampio ad essere ereditato dalla tradizione cristiana che nel vocabolo identifica la capacità dell'individuo di valutare e distinguere tra situazioni diverse operando una scelta illuminata da Dio e, dunque, il 'comportamento': cf. C. MAURER in *Grande Lessico NT*, vol. XIII, s.v. 'σύννοια, συνείδησις', coll. 269-326. Tale è, peraltro, la comprensione del termine nella spiritualità bizantina: cf. ΣΠΙΔΟΥΚ, *La spiritualità nell'Oriente cristiano*, pp. 94-95.



sto Salvatore? Infatti, ogni notte e ogni giorno queste cose avevi tu quale delizia della lingua e dell'anima, o beatissimo, ed esclamavi a noi tuoi seguaci dicendo: «Abbiate, o figli, in perenne ricordo le salvifiche e atroci sofferenze di Cristo Signore nostro Dio, che fu straniero e povero per noi, fu detto 'maledizione' e si addossò i nostri peccati»; ed essendo stato ciò male interpretato da impertinenti, maldicenti, malvagi e dai sapienti del danneggiamento, si sparse voce che Atanasio chiamava manifestamente Cristo peccatore. Un sofisma fu, o sciagurato, questa tua mossa, per recidere l'ardente amore che egli aveva per le sofferenze di Cristo e perché potessi anche in breve tempo indebolirlo. Ma vano ti riuscì l'artificio, birbante! Tu infatti, o beatissimo, non fosti indebolito e, anzi, scrivendo indebolisti i vaniloqui di costoro col dire: «Amate Cristo crocifisso, poiché di lui è la gloria del Salvatore. Odiare per suo tramite la carne, il mondo e il funesto dominatore del mondo».

Tu, santissimo padre, sei acropoli vivente che giace sulle cime dei monti; tu delle sante greggi di Cristo sei il santissimo pastore e maestro, lingua che risuona parole divine, bocca loquace e stillante miele dell'insegnamento, flauto spirituale dei monaci, perfetto modello di vita solitaria; tu che, avvicinata la bocca alla coppa della saggezza celeste, sorbisti lo spirito divino; tu lucerna accesa e impossibile da nascondere sotto un moggio; delle virtù specchio immacolato, fertile tralcio della vera vigna, fertile campo della coltivazione di Cristo, simile nella vita agli apostoli e loro compagno.

**XVI.** Orsù, assemblea amante di Cristo, sacro sigillo della sacra mano di Atanasio, che pervenne a pascoli salvifici con gli insegnamenti e le ammonizioni di lui e che con le sue opere e le sue azioni fu edotta di ogni idea di virtù e diligenza; orsù, partecipate qui con me alla solenne adunanza, giovani e vecchi, incoronando con gli encomi lui che è maestro di verginità e di castità<sup>(\*)</sup>, che dona libertà dal vano disordine della

---

<sup>(\*)</sup> *εὐπορευν*, nel lessico greco medioevale, soprattutto in ambiente monastico, questo termine assume un senso peculiare del tutto svincolato dalla tradizionale accezione classica di "saggezza", comunque nota al greco bizantino. Già nel mondo ellenistico con *εὐπορευν* si designava il retto comportamento dell'individuo nei confronti della realtà, e soprattutto degli dèi, collegato all'idea di rinuncia e di auto-limitazione. La *εὐπορευν* identifica, dunque, quella virtù cardinale dell'uomo di moderazione e temperanza, in cui l'aristotelismo e la Stoà individuavano la fonte stessa del buon governo, la norma di condotta del reggitore di popoli. E ne, giudaismo ellenistico, soprattutto in Flavio Giuseppe, che avviene un primo sostanziale sganciamento dal piano di significato fissato per il vo-



vita per mezzo dell'abito angelico, che getta l'ancora in un porto tranquillo e sereno, che, o poveri, vi nutrì copiosamente e, sacerdoti e monaci, fu modello acuto e sicura difesa. Egli è, o amatissimi, la lanterna sempre lucente della Chiesa di Cristo, il fervente suo compagno e coadiutore nel fondamento della fede e della virtù, l'immediata protezione di coloro che gli si avvicinano con fede, colonna di virtù, icona vivente delle perfezioni.

Paolo avendolo preceduto adeguatamente lo esalta con le parole in cui lo raffigura per similitudine scrivendo: «Tale fu il sommo sacerdote che ci occorreva – diceva – santo, innocente, senza macchia, separato dai peccatori». Tale fu il santissimo e sacrissimo pastore nostro Atanasio, che fervido si prese cura d'ogni virtù, che per intero ha appartenuto tutto quanto allo spirito, che completamente ebbe sdegno del corpo. Davvero, infatti, egli oltremodo superò perfettamente coloro che verranno dopo e che vennero prima di lui con l'azione delle sue virtù e in nulla di ciò che riguarda la prassi e la teoria fu egli inferiore agli uomini stimati, poiché la grazia dello spirito rese costui sommo nella prassi, nel discorso e nella teoria. Perciò, nessuna oppressione turbò la sua anima durante le prove, poiché si era fondato sulla pietra che è Cristo e si disgregavano in spuma l'una dopo l'altra le onde delle prove che urtavano contro di essa.

Conduisse, quindi, com'era naturale, molti pure alla salvezza in Dio.

**XVII.** Queste le tue lotte svolte per Dio, le ricompense e i premi, o padre veramente degno di inni, poiché nulla assoggettò l'indipendenza della tua anima, o uomo di Dio, servo fedele, Atanasio illustre di nome e di fatto, iniziato agli inesprimibili e inenarrabili misteri di Dio.

Assisti<sup>(47)</sup> noi tutti quale soccorritore senza vergogna, consolatore

---

cabolo dalla tradizione filosofica greca e che comincia ad affiorare nel termine l'idea di una virtù trascendente, ascetica, ultraterrena, aliena alla ἀφοσύνη del mondo e intesa come purezza generica, castità. La terminologia neotestamentaria e quella patristica si appropriano di questo significato di ἀφοσύνη come 'castità', intesa nel senso lato di 'vita moralmente buona', e lo consegnano alla tradizione bizantina che descriverà con questo vocabolo l'essenza stessa dello stato monastico. Cf. la notizia di U. Luck, in *Grande Lessico NT*, XIII, s.v. 'σώφρων, et alia', coll. 797-818 con bibliografia.

(47) Πάρεσο: forma tipicamente bizantina della 2ª singolare dell'imperativo παρίσθι, da πάρεμι (composto di εἰμί), prodotto dall'estensione dell'uso nella coniugazione di εἰμί delle desinenze medio-passive dei verbi in -μι, sul modello delle forme regolari τίθεσο, ἵεσο, δίδοσο, ἵστασο, κάθεσο, κείσο e δείκνυσο. Cf. JANNARIS, § 985 e nota 2.



nelle sciagure, nelle prove, nelle difficoltà, nei pericoli. Te, infatti, nessuno dei piaceri che si trovano sulla terra ha potuto separare dall'amore per Dio; tu, infatti, tutto hai considerato rifiuto. Per questo sia guadagnasti Cristo, sia regni insieme a lui nei secoli. Amasti, infatti, interamente la povertà di Cristo, non disprezzando i beni che davvero esistono ma che non si vedono e prendendoti, invece, cura di quelli che non esistono e si vedono, ma al contrario piuttosto prendendoti tenacemente cura dei beni che esistono e non si vedono e disdegnando del tutto quelli inesistenti e che si vedono<sup>(48)</sup>, e aggiungendo poi convenientemente e spesso a ciò la parola apostolica: «Le cose visibili, infatti, sono effimere, mentre quelle invisibili sono eterne» e «il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno».

Questi pregi tu avevi, o beatissimo, mediante meditazione perpetua; perciò i giusti ti accolsero nelle eterne, incorruttibili e immacolate residenze quale stabile canone di giustizia, i profeti come ornato di carisma profetico, i martiri e i confessori quale confessore per l'opera e martire per la coscienza e la scelta<sup>(49)</sup>, gli apostoli quale araldo e maestro di verità, i beati e gli asceti in quanto insuperabile nell'ascesi e nella beatitudine – ciò, infatti, egli piuttosto aveva di particolarissimo – i patriarchi e i maestri come patriarcha e maestro; ma anche gli angeli incorporei come

---

(<sup>48</sup>) Analogò *excursus*, che pone in antitesi i beni materiali, visibili, con quelli spirituali, invisibili, come metafora dell'opposizione tra il caduco e corruttibile e il perenne e duraturo, ricorre anche in *Vita Phantini* 2, 10-15, dove l'argomento è intessuto in una elegante trama retorica impreziosita da costruzioni chiastiche e da giochi di disposizione delle parole. Anche qui il passo presenta una elegante fattura imperniata su un sistema di ripetizioni di termini e su una complessa struttura del periodo, che meglio si osservano suddividendo il testo in *cola*:

A1. οὐ τῶν ὄντων μὲν ὡς ἀληθῶς καταφρονῶν ὡς μὴ βλεπομένων,

A2. τῶν μὴ ὄντων δὲ καὶ βλεπομένων ἀντεχόμενος,

B1. ἀλλὰ τοῦναντίον μᾶλλον τῶν ὄντων μὲν καὶ μὴ βλεπομένων ἀντεχόμενος ἀπρίξ,

B2. τῶν μὴ ὄντων δὲ καὶ βλεπομένων πάντα ὑπερφρονῶν.

Un primo effetto retorico è, intanto, determinato dalla *reversio* di senso che si opera tra le due coppie in virtù della disposizione in chiasmo dei participi al nominativo maschile singolare ἀντεχόμενος e κατα-ὑπερφρονῶν (cf. LAUSBERG, *Handbuch*, § 723 nota 1); inoltre, tutti i segmenti testuali si concatenano per anafora, integrale per la coppia A2. – B2., e con elemento di transizione interposto in quella A1. – B1.

(<sup>49</sup>) Il termine προαίρεσις è assai ricorrente nella letteratura agiografica a designare la libera scelta di vita da parte del santo. Per la sua accezione di 'arbitrio dell'individuo, scelta abusiva' causa del peccato nell'uomo, cf. ΣΠΙΔΙΚ, *La spiritualità dell'Oriente cristiano*, pp. 100-101.



colui che visse nel corpo incorporeamente e che nessuno dei beni che si hanno in vita antepose alla condizione angelica: infatti, nessuna delle dolcezze del mondo ti ingannò o ti danneggiò; non ti adornò un manto prezioso, Atanasio, non calzari più scuri rilucenti ai piedi, ma scalzo camminavi coi bei piedi che annunciano la pace, non viaggiando coi cavalli, non andando su muli, non portato da lettiga, non coperto il tuo sacro capo da mitria o da velo prezioso; ma portavi una cintura come quella del Prodromo e Battista, di cui emulavi la vita sprovveduta e semplice.

Forse avesti tu giaciglio, o santissimo Atanasio, di quelli preziosi, delicati e blandevoli per l'ozio? Niente affatto! Lo adornò, invece, una copertura intessuta di peli più di quanto fili dei bachi da seta e oro ornarono Mida e, gloriandoti per queste modeste abitudini, ti magnificavi più di Salomone sul divano d'avorio e sul letto tessuto e cosparso d'oro.

**XVIII.** O pastore santissimo e venerabilissimo, conoscendo bene la tua libertà di parola presso Dio, ti invochiamo noi tuoi figli, che generasti per mezzo del Vangelo e dell'abito monastico: come nocchiero esper-tissimo e padre amorevole e misericordioso custodiscici incolumi dai dardi di Beliar; conservaci al riparo dalla tempesta della vita. Mostrati guida divinamente ispirata a dirigere i nostri passi verso Dio su strade salvifiche, sollevandoci e rendendoci vincitori sulle insidie del maligno, dominati dalle quali siamo colti dalla mollezza e diveniamo cibo della malizia e dell'astuzia di costui. Davvero grande, infatti, è la forza della sua signoria contro di noi, o Atanasio padre misericordioso e affettuosissimo, così che, trascurando noi le tue istruzioni obbedienti a Dio e violando i precetti tuoi e, oltre ad essi, quelli di Cristo Salvatore, siamo perciò divenuti, come dice il divino Giobbe, ignominiosi, spregevoli e bisognosi d'ogni bene. Infatti, la tua santissima e contemplativissima mente avendo amato fin quasi dall'età giovanile il rigetto della vita effimera, la servitù angelica, la volontaria alienazione dell'anima rispetto al corpo e la nascita del divino rinnovamento nello spirito e possedendo il coltello dello Spirito, vale a dire la Parola di Dio, distrutta l'azione disturbatrice del mondo apparente, prosperò nella virtù o piuttosto si impadronì dell'acropoli delle virtù; eliminata da sé l'immagine delle forme sensibili essa trovò nascosta dietro le parole la verità delle realtà esistenti, in base alla quale risulta formata la teoria fisica; e postasi al di sopra della sostanza della realtà ricevette lo splendore della monade divina e insuperabile, stando al di fuori della diade materiale, abbagliata, come ho detto, dalla causa unica, compiendo, dicendo e meditando ogni cosa



per Dio, senza che nulla di ciò che è contro natura si ponesse davanti a Lui, né in alcun modo lo coprisse.

Donde, per riferirti ancora le parole di Giobbe, salvasti il povero dalla mano del padrone e soccorresti l'orfano, per cui non c'era difensore; la benedizione dei morenti venne su di te e la bocca della vedova ti benedisse; ti rivestisti di giustizia, ti ricopristi di equità come un doppio mantello; eri occhio dei ciechi, piede degli zoppi, padre dei deboli; ricercasti la giustizia che non conoscevi, spezzasti i molari degli empi e svellesti la preda da mezzo ai loro denti.

**XIX.** Svelli anche adesso noi dai nemici visibili e invisibili che ci combattono, proteggi anche adesso invisibilmente dall'alto delle sfere celesti il tuo gregge da ogni turbamento e tempesta dell'avversario; non cessare di rendere propizia la divinità verso di noi; illumina le nostre anime e fa' risplendere i cuori; allontana la caligine e l'oscurità dei peccati; pascolaci anche adesso, pastore santissimo, sui pascoli vivificatori dei precetti di Cristo e degli ordini e delle dottrine tue; conducici al recinto della bontà divina, come un medico rinomatissimo e un padre compassionevole che scaccia ogni danno e putredine e procura vigore che fortifica spiritualmente le anime a coloro che sono dominati dal peccato e sono attratti dall'esca di questo: con la tua potente intercessione rendili<sup>(50)</sup> giudici dei propri difetti e mutali al pentimento.

A coloro che chiedono in penitenza e in lacrime il perdono dei propri errori e si rifugiano da te misericordioso e amante degli uomini possa tu procurare con le tue preghiere il perdono dei peccati e il riscatto dalle difficoltà; a coloro che portano a termine la loro vita in virtuosa disposizione dona alleanza salvifica, poiché sei molto potente presso Dio e sei maestro e operatore della virtù; stendi a Dio le tue palme per noi, per questo gregge del quale tu fosti familiare con i tuoi insegnamenti e i tuoi ammaestramenti spirituali.

Proteggici tutti, soccorrici tutti; custodisci con le tue preghiere il popolo riunito per la tua celebrazione e la sacra traslazione della tua reliquia, o santissimo, da qualsivoglia danno materiale e spirituale per tutta la vita; dàgli in cambio dell'amore per te la mercede celeste.

Soprattutto, con le tue incessanti preghiere a Dio custodisci il pio e

---

(<sup>50</sup>) Nella lingua greca medievale δείκνυμι e i suoi composti assumono frequentemente il valore di ποιέω, 'fare'. Cf. A. BRAUN, *I verbi del fare nel greco*, in *Studi italiani di filologia classica* 15 (1938), pp. 243-296; *Vita Phantini iunioris* 18, 5 e 22.



venerando imperatore più forte di tutti i nemici visibili e invisibili. Assegna a lui con le tue suppliche trofei contro i nemici, vittorie contro i barbari, una vita felice e lunga e il Regno eterno, perenne dei Cieli, in Cristo Gesù nostro Signore, al quale si deve gloria, potenza, onore e adorazione insieme col suo eterno Padre e al santissimo, buono e vivificante Spirito, ora e sempre e nei secoli dei secoli.

Amen.

R. F.







## AUTOBIOGRAFISMO E TRADIZIONE NELL'OPERA DI SACHLIKIS E DELLAPORTAS

Chiunque affronti la nozione di autobiografia letteraria dovrà inevitabilmente addentrarsi in una folta selva di problematiche, a cominciare innanzitutto da un accordo, ancora precario tra gli studiosi, sulle definizioni e sulle competenze del testo letterario inteso come autobiografico. E, anche dopo averne stabilito le definizioni e gli ambiti delle competenze, dopo averne insomma sancito l'esistenza, resta pur sempre controversa la questione dei margini territoriali del "genere" autobiografico<sup>(1)</sup>.

---

<sup>(1)</sup> Indichiamo qui di seguito soltanto alcuni studi, tra i numerosissimi esistenti, sulla teoria e sulle problematiche dell'autobiografia che si possono consultare con qualche utilità. Fondamentale, sia pur nella debolezza dell'impostazione storico-letteraria, resta l'imponente *Geschichte der Autobiographie* di G. MISCH, Frankfurt 1949-1969 (relativamente all'ideologia filosofica che struttura quest'opera, v. G. CACCIATORE, *Vita e storia, biografia e autobiografia in Wilhelm Dilthey e Georg Misch*, in *Biografia e autobiografia degli antichi e dei moderni*, a cura di I. GALLO-L. NICASTRI, Napoli 1995, pp. 242-296). Per la scrittura autobiografica nelle letterature classiche, v. L. CANFORA, *L'autobiografia intellettuale*, in *Lo spazio letterario di Roma antica*, a cura di G. CAVALLO-P. FEDELI-A. GIARDINA, III, *La ricezione del testo*, Roma 1990, pp. 11-51 e *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario*, a cura di G. ARRIGHETTI-F. MONTANARI, Pisa 1993. Ancora in generale: W. SCHUMAKER, *English Autobiography: Its Emergence, Materials and Forms*, Berkeley 1954; R. PASCAL, *Design and Truth in Autobiography*, London 1960; PH. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique*, Paris 1975 (ove si nega la conoscenza dell'autobiografia nel Medioevo, di contro v. H. WENZEL, *Die Autobiographische des späten Mittelalters und der frühen Neuzeit*, München 1980); M. GUGLIELMINETTI, *Memoria e scrittura. L'autobiografia da Dante a Cellini*, Torino 1977; A. FORTI-LEWIS, *Italia autobiografica*, Roma 1986; AA.VV., *L'Autobiografia, il vissuto e il narrato*, in *Quaderni di Retorica e Poetica* 1 (1986); W. C. SPENGEMANN, *The Forms of Autobiography: Episodes in the History of a Literary Genre*, New Haven 1980 (con ricca bibliografia alle pp. 170-213); R. DE MATTEI, *La musa autobiografica*, Firenze 1990; A. BATTISTINI, *Lo specchio di Dedalo. Autobiografia e biografia*, Bologna 1990; E. MELON, *L'effetto autobiografico. Scritture e letture del soggetto nella letteratura europea*, Torino 1990; E. NEPPI, *Soggetto e fantasma. Figure dell'autobiografia*, Pisa 1991; M. FERRARIS, *Mimica. Lutto e autobiografia da Agostino a Hegel*, Milano 1992; C. LEE, *La scrittura soggettiva*, in *La*



Ovviamente quando si parla di "genere" letterario si dovrebbero con immediatezza riconoscerne le regole che ogni scrittore si presta a seguire o, anche, a violare attraverso più o meno collaudate mistioni di generi o soluzioni parodistiche. Ebbene, per quanto attiene propriamente al "genere" autobiografico queste regole non esistono, almeno fino alla sua data di nascita ufficiale, che si colloca nel XIX secolo<sup>(2)</sup>.

Se per tempi anteriori a quell'epoca non esistono regole, dunque, non potrà esistere neanche il "genere". Sta di fatto che un testo autobiografico, nell'antichità come nel Medioevo e nel Rinascimento, non veniva compreso nella sua piena autonomia e, di conseguenza, anche il lettore o destinatario dell'opera autobiografica (benché la sua specifica figura risulti spesso assai evanescente di fronte agli altri fruitori dei generi più tradizionali, come l'epico o il tragico) non poteva essere valorizzato come meritava. Insomma, incertezza e nebulosità si affollano intorno alla nascita e allo sviluppo dell'autobiografia, pur sempre clandestinamente praticata da vari scrittori, consapevoli o non, lungo un arco di parecchi secoli. Diviene allora anche comprensibile, alla luce di questi preliminari, il fatto che l'autoreferenzialità dello scrittore nella propria opera possa aver mutato di volta in volta le sue caratteristiche. Ed è altrettanto giustificata, così, l'impossibilità di far convergere queste caratteristiche fino allo scarto delle eccezioni e all'istituzione di principi guida. Questo assunto varrà a maggior ragione per un'epoca complessa e mai pienamente definibile come il Medioevo e i suoi immediati confini rinascimentali. Torna utile ricordare un'affermazione di Fowler, secondo cui «Medieval literature can easily seem a generic chaos», a riprova

---

letteratura romanza medievale, a cura di C. DI GIROLAMO, Bologna 1994, pp. 339-357, 432-457 (bibliografia); IDEM, *Significato dell'autobiografia nel Medioevo*, in *Manuale di letteratura italiana. Storia per Generi e Problemi*, a cura di F. BRIO-SCHI-C. DI GIROLAMO, I, Torino 1993, pp. 791-811; F. RICO, *Petrarca*, ivi, pp. 812-829; G. RABITTI, *Epistolari e scritture autobiografiche nel Tre e Quattrocento*, ivi, pp. 830-864. Più specificamente per l'autobiografia nella prima letteratura cretese si veda lo studio (alquanto farraginoso e inesatto) di G. REICHENKRON, *Stephanos Sachlikis, Autobiograph und Moralist*, in *Formen der Selbstdarstellung. Analekten zu einer Geschichte des literarischen Selbstportraits. Festgabe für Fritz Neuhert*, Berlin 1956, pp. 363-377 e, recentemente, M. HINTERBERGER, *Ο Στέφανος Σαχλίκης και η αυτοβιογραφία στο Βυζάντιο*, in *Prosa y verso en griego medieval. Rapports of the International Congress Neograeca Medii Aevi III Vitoria 1994*, a cura di J.-M. EGEA-J. ALONSO, Amsterdam 1996, pp. 194-206.

(2) Cf. GUGLIELMINETTI, *Memoria e scrittura* cit., p. X.



che persino per ciò che attiene al trattamento dei "generi" classici, esisteva nel Medioevo un tipo di approccio alquanto singolare, teso piuttosto a rispondere alle esigenze istituzionali di un "canone" legittimo di autori (le *auctoritates*), che di "generi" letterari, anche per fornire una sistemazione più o meno definitiva e omogenea per le scuole al retaggio classico<sup>(3)</sup>. Se, allora, in un'epoca come il Medioevo, ogni menzione, anche allusiva, al personale ed esclusivo vissuto dello scrittore trasgrediva un istituto di principio generale, secondo cui l'individuale non poteva anteporsi al collettivo, diventa più facile intuire perché l'autobiografia abbia stentato a qualificarsi tra i generi letterari "canonici". E quand'anche una menzione esistesse, lo scrittore di certo l'aveva destinata alla fruizione generale, in termini didascalici o moralmente edificanti. Ecco anche perché ogni azione individuale e ogni autoreferenza del singolo autore non era, come tale, materia da meritare la dignità della forma scritta. Nella concezione dell'uomo medievale, ciascun individuo naturale costituiva parte di un più grande e complesso disegno soprannaturale, nel quale l'uomo agiva da semplice esecutore, e mai dunque da protagonista, di una volontà divina. La letteratura biografica in cui compare l'«io» dello scrittore, dalle *Confessiones* agostiniane, al *Rimado de Palacio* di Pero López de Ayala, alla *Comedia* dantesca o al *Secretum* di Petrarca (meno forse in quest'ultimo), per fare solo qualche nome, si orienta puntualmente verso esiti edificanti a cui è richiamata l'umanità intera. L'autore resta in questo modo nell'indeterminatezza di un riscontro storico; anzi, si assiste sovente a una sua progressiva e consapevole neutralizzazione dietro al testo fino a scomparire. Per alcuni versi si spiega così la grande quantità di opere anonime che ci sono pervenute dal Medioevo<sup>(4)</sup>. Neppure un testo come il *De vita sua* di Guibert de Nogent (1053-1124), dove sporadicamente appaiono cenni alla vita personale dello scrittore, viola la regola. È opinione di Zink che proprio quest'opera preannunci in qualche modo una tendenza alla *confessio*, sempre più sensibilmente percepita dagli scrittori sulla scorta degli esiti del Concilio IV lateranense del 1215, secondo i quali l'anima non attende-

---

<sup>(3)</sup> Cf. A. FOWLER, *Kinds of Literature. An Introduction to the Theory of Genres and Modes*, Oxford 1982, p. 191. Sull'esigenza dei "canoni" di autori nel Medioevo v. E. R. CURTIUS, *Letteratura europea e Medio Evo latino*, trad. it., Firenze 1992, pp. 275-301.

<sup>(4)</sup> A. VARVARO, *Letterature romanze del medioevo*, Bologna 1985, pp. 83 e sgg.



rebbe il giudizio finale, ma sarebbe immediatamente *post mortem* arbitrata nelle sue colpe<sup>(5)</sup>.

Queste premesse andavano fatte, giacché gli anni che qui ci interessano per la storia letteraria di Creta, tra il 1350 e il 1420, manifestano un sottofondo culturale pressoché analogo, fatte salve naturalmente alcune indispensabili variazioni. Sono questi gli anni in cui operarono i primi due scrittori cretesi noti: Stefano Sachlikis (1331-*ante*1403) e Leonardo Dellaportas (1330-1419/20). Cercheremo in questa sede di analizzare in modo quanto più possibile ravvicinato l'esperienza letteraria dei due poeti per ricavare qualche indicazione sulle finalità o sulla presunta autonomia dell'argomentazione autobiografica rispetto a una tradizione codificata<sup>(6)</sup>.

A partire dalla metà del sec. XIV, si presenta a Creta un quadro assai articolato di interdipendenze dei fatti culturali, provenienti sia dall'Oriente bizantino sia dall'Occidente neolatino<sup>(7)</sup>. Gli influssi soprattutto

<sup>(5)</sup> Si veda M. ZINK, *La Subjectivité littéraire. Autor du siècle de saint Louis*, Paris 1985, pp. 179-199.

<sup>(6)</sup> Parallelismi fino alla determinazione (ancora discutibile, a nostro avviso) di influssi di Sachlikis su Dellaportas sono stati recentemente proposti da M. I. MANUSSAKAS, *Λεονάρδου Ντελλαπόρτα Ποιήματα (1403/1411)*, έκδοση κριτική, εισαγωγή, σχόλια καὶ εὑρετήρια Μ. Ι. Μ., Atene 1995, pp. 85-90 (= *Ἀπηχήσεις τοῦ Στέφανου Σαχλίκη στὸ ἔργο τοῦ Λεονάρδου Ντελλαπόρτα*, in *Λοιβὴ εἰς μνήμην Ἀνδρέα Γ. Καλοκαιρινοῦ*, Iraklio 1994, pp. 187-193).

<sup>(7)</sup> Per le reciproche influenze tra mondo bizantino e Occidente si può ricorrere ancora con qualche utilità a KENNETH M. SETTON, *The Byzantine Background of the Italian Renaissance*, in *Proceedings of the American Philosophical Society* 100 (1956), pp. 36-72 (= *Europe and the Levant in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1974 [Variorum Reprints, n. 1]); D. J. GEANAKOPOLOS, *Byzantine East and Latin West: Two worlds of Christendom in Middle Ages and Renaissance*, Oxford 1966 e IDEM, *Bisanzio e il Rinascimento*, trad. it., Roma 1967. Ancora v. A. PERTUSI, *Leonzio Pilato fra Petrarca e Boccaccio*, Venezia-Roma 1964, e IDEM, *Scritti sulla Calabria greca medievale*, Messina 1994; W. BERSCHIN, *Literatur. Griechisches im lateinischen Mittelalter*, in *Reallexikon der Byzantinistik*, a cura di P. WIRT, I/3 e I/4, Amsterdam 1969-1970, pp. 228-304 (in cui anche la letteratura critica precedente); IDEM, *Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano*, trad. it., Napoli 1989; A. LUMPE, *Abendländisches in Byzanz*, ivi, pp. 304-345; E. KOHLER, *Byzanz und die Literatur der Romania*, in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalter*, Heidelberg 1972, pp. 396-407; D. HOLTON, *Literature and Society in Cretan Renaissance*, Cambridge 1991. In particolare sui debiti della letteratura cretese delle origini verso la cultura occidentale, soprattutto italiana v. N. M. PANAJOTAKIS, *The Italian Background of Early Cretan Literature*, in *Dumbarton Oaks Papers* [Symposium on Byzantium and the Italians, 13th-15th Centuries], 49 (1995), pp. 281-323 (= *Modelli italiani nella letteratura cretese delle origini*,



to di questa seconda componente culturale restano ancora per la maggior parte insondati in modo sistematico, tuttavia ciò non toglie al fatto di poter segnalare che anche di quello che oggi consideriamo il testo autobiografico siano stati tentati variamente i modi e le forme di composizione, seppur con vistosi condizionamenti storici e sensibili limitazioni. Ogniqualevolta, infatti, si manifesti in una narrazione storica o cronachistica un'interpolazione di natura autoreferenziale da parte dello scrittore, essa costituisce senza eccezione una aggiunta funzionale a un disegno più ampio, inserita nella narrazione stessa, la quale nel complesso non pertiene in alcun modo alla vita personale del suo autore. È sufficiente qui ricordare, nell'ambito della letteratura bizantina, il caso di Michele Psello; egli, in un punto della sua *Chronographia*, ci informa dei suoi anni giovanili e della sua passione per gli studi filosofici. Questa digressio personalistica è considerata dallo stesso autore assolutamente funzionale al tessuto della narrazione principale<sup>(8)</sup>.

Non ci si allontana di molto, fatte naturalmente le debite proporzioni, da questo schema anche con le digressioni autobiografiche nelle opere di Niceforo Vlemmidis, dell'imperatore Michele VIII, del patriarca Gregorio Ciprio o di Teodoro Metochitis<sup>(9)</sup>. Rimarca a questo proposito Hunger: «gli scrittori prendevano in mano la penna per giustificare in qualche modo il trascorrere della loro vita o alcuni modi di comportamento o, almeno, per arrivare a una migliore comprensione della propria personalità e della propria posizione»<sup>(10)</sup>. Anche nella letteratura occidentale non mancano digressioni autoreferenziali di questo tipo, come quella di Rodolfo il Glabro tracciata nel famoso V libro della sue *Storie dell'anno Mille*<sup>(11)</sup> o di altri. Ciononostante, una narrazione di fatti personali può comunque non aderire completamente agli schemi (del

---

in *Modelli e ritorni. Per una storia dei rapporti letterari italo-greci*, a cura di C. LUCIANI, *Sincronie* II, 3 (1998), pp. 59-107.

(<sup>8</sup>) M. PSELLO, *Gli imperatori di Bisanzio*, a c. di S. IMPELLIZZERI, Milano 1984, VI, 46: «Καὶ μὴ μέ τις αἰτιάσαιτο, εἴ τι βραχὺ τὸν τοῦ λόγου σκοπὸν παρεκβέβηκα, μηδὲ περιαιτολογίαὶν αἰηθείη τὴν παρέκβασιν· εἰ γάρ τι καὶ τοιοῦτον εἴρηται, ἀλλὰ πρὸς τὸν εἰρμὸν τοῦ λόγου πάντα ξυμβέβληται». Cf. MISCH, *Geschichte der Autobiographie* cit., III/2, Frankfurt 1962, pp. 749-903.

(<sup>9</sup>) Sull'argomento v. H. HUNGER, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, I, München 1978, pp. 165-170. Cf. anche HINTERBERGER, *Ο Στέφανος Σαχλίκης καὶ ἡ αυτοβιογραφία στο Βυζάντιο* cit., pp. 195 e sgg.

(<sup>10</sup>) Ivi, p. 258.

(<sup>11</sup>) Cf. RODOLFO IL GLABRO, *Cronache dell'anno Mille (Storie)*, a cura di G. CAVALLLO-G. ORLANDI, Milano 1989.



tutto inesistenti, come si è detto) del "genere autobiografico" o della memorialistica. In altri termini il valore dell'*Ich Erzählung* non viene più costretto entro i limiti della narrazione realistica, ma si può muovere, e del resto poi si muove, liberamente nell'orizzonte del fatto letterario, sia esso reale o inventato. Ciascuno è libero in effetti di costruire un'immagine di sé che risulti piuttosto esemplare (è il caso di sant'Agostino o di Dante) che realisticamente conforme. E anche nella contingenza in cui si debbano registrare le vicende personali, lo scrittore, senza essere un fedele cronista di sé stesso, può scegliere cosa narrare e come narrarla. È il caso di Petrarca<sup>(12)</sup>, ma può essere il caso di Sachlikis e di Dellaportas, di personaggi pubblici, cioè, che devono esibire una certa immagine di sé (soprattutto in ambito letterario) al loro pubblico. Ovviamente una diversità esiste fra i due scrittori cretesi; sebbene, tuttavia, la narrazione autobiografica di Dellaportas si proponga con un aperto carattere di *confessio* sul modello agostiniano e petrarchesco, certo più di quanto non lo sia quella di Sachlikis, l'obiettivo principale non consiste nella manifestazione *ad usum Delphini* dell'itinerario di una "metánoia" interiore<sup>(13)</sup>. L'opera, *Ερωτήματα και ἀποκρίσεις Ξένου και Ἀληθείας*, di indubbio interesse edificante con i suoi continui richiami al senso di giustizia, prende avvio da una personale vicenda dell'autore: la malignità di una donna lo ha fatto condannare proprio da quella giustizia cui egli tiene al di sopra di ogni altra cosa. L'intento moralistico è sostenuto attraverso una rassegna di esempi di uomini empì o probi che si indicano nel dialogo immaginato con la Verità personificata<sup>(14)</sup>.

Una conversione psicologica, per contro, sembra apparentemente accadere in Sachlikis, se si portano a confronto i suoi testi satirici con i pedanti *Συμβουλές στὸν Φραντζισκή*. Anche la strutturazione delle rispettive opere costituisce la cifra discriminante fra i due autori. I loro testi sono costruiti su criteri letterari differenti e in modo affatto persona-

(12) Cf. Rico, *Petrarca* cit., pp. 818-819.

(13) Stando alle recenti accezioni del testo autobiografico, esso esisterebbe dal momento in cui sia possibile tracciare un itinerario di crescita interiore dell'«io» narrante (ma non è detto che coincida con lo scrittore); se di altro si tratta, cioè se la focalizzazione della narrazione è sulla realtà esteriore, allora emerge una scrittura di tipo memorialistico; cf. LEJEUNE, *Le pacte autobiographique* cit., p. 14. Nel caso di Dellaportas e di Sachlikis, così come per la maggior parte degli scrittori antichi e medievali, una lettura "autobiografica" moderna è inapplicabile.

(14) Cf. anche MANUSSAKAS, *Λεονάρδου Ντελλαπόρτα Ποιήματα* cit., pp. 42-50, 113-128.



le si configura il loro rapporto con la tradizione e con le fonti, sfruttando talora in comune, talaltra autonomamente certi canoni tematici.

Un fondamentale punto che i due poeti condividono è la dichiarata composizione dell'opera in prigione; un *topos* che, di là dei personali riferimenti fattuali, riporta alla mente l'esempio del filosofo Boezio, il quale nei suoi scritti dalla prigione esalta la dignità dell'uomo dedito agli studi<sup>(15)</sup>. E, proprio con riguardo al ruolo degli studi in genere, le posizioni di Dellaportas e di Sachlikis differiscono sostanzialmente. Se il primo li segue regolarmente:

εἰς τὸ σκολεῖον ἐκάθηκα, κερά μου, ἀπὸ μικρόθεν,  
ἔμαθα τάχα γράμματα φράγκικα καὶ ρωμαῖκα  
(A, vv. 1209-1210),

l'altro, l'irrisolto Sachlikis, ne fiuta perentoriamente l'inutilità per la vita mondana e li rigetta molto presto<sup>(16)</sup>:

καὶ εἰς μιὰν οἱ ἄτυχοι γονεῖς εἰς τὸ σκολεῖον με ἐβάλαν·  
εἰς τὰ γράμματα με βάλασιν, φρόνεσιν νὰ μανθάνω,  
<...>  
καὶ ἔμαθα τὰ γράμματα, ὥστε ἐνηλικώθην  
καὶ πρόκοπτα εἰς τὴν παιδείυσιν, ὥστε ὅπου ἐμεγαλώθην  
Ἄμμή, ἀπὴν ἐγενόμουν χρονῶν δεκατεσσάρων  
[...]  
ἀργὰ καὶ πότε τὸ χαρτὶν ἐπιὰνα νὰ διαβάζω,  
[...]  
καὶ ὁμοῦ μετ' ἄλλες συντροφιεῖς ἤθελα νὰ γυρίζω.  
Τὰ καλαμάρια, τὰ χαρτιά, ὅλα τὰ λακτοπάτουν  
[...]  
Ἑρμηνευσέ με νὰ ἀγαπῶ πολλὰ τὴν ἁμαρτία,  
καὶ ἀφῆκα ὁ κακορρίζικος γράμματα καὶ χαρτιά  
(vv. 32-36, 43, 46-47, 49-50 Pap).

La veste di scolaro diligente significava al tempo un'assoluta conformazione alle istanze sociali del ceto borghese; per questo Dellaportas

(<sup>15</sup>) Numerosi sono gli esempi di poeti che scrissero le loro opere in carcere; per i casi di scrittori bizantini anteriori a Dellaportas v. MANUSSAKAS, *Λεονάρδου Ντελλαπόρτα Ποιήματα* cit., pp. 117-118, nota 8.

(<sup>16</sup>) Per il testo dell' *Ἀφήγησις* di Sachlikis ci serviamo dell'edizione di S. D. PAPADIMITRIU, *Stefan Sachlikis i ego stikhotvorenie « Ἀφήγησις παράξενος »*, Odesa 1896, pp. 15-52 (= Pap).



sfrutta il fatto come prova di un comportamento sempre irreprendibile agli occhi della stessa società. Sachlikis, di estrazione borghese anch'egli, manifesta dal canto suo un atteggiamento di spocchiosa indifferenza verso gli studi giovanili (ma fino a che punto dovremmo credergli?), decettivi e contrari alla sua inclinazione alla vita libertina.

Questo atteggiamento richiama da vicino alcuni versi sulla generale indifferenza per gli studi che si ritrovano nella poesia goliardica dei *Carmina Burana*:

*Florebat olim studium,  
nunc vertitur in tedium;  
iam scire diu viguit,  
sed ludere prevaluit*

(6. Hilka-Schumann, vv.1-4);

o gli altri che sollecitano gli studenti a non perder tempo e a cogliere i frutti della giovinezza:

*Omittamus studia,  
dulce est desipere,  
et carpanus dulcia  
iuventutis tenere!*

(75. H.-S., vv. 1-4).

Non si può escludere che Sachlikis abbia adattato ai suoi versi alcuni tratti della più tipica poesia realistico-satirica dei giullari diffusa in tutta Europa tra il secolo XII e il XIII. Si tratta, com'è noto, di testi che, provocatoriamente e parodisticamente (così nei contenuti come nelle forme metriche), celebravano soprattutto la vita immorale, opponendosi a bella posta ai principî più tradizionali elaborati e proposti dalla poesia ecclesiastica. Su quelle basi, dunque, si fonda la poesia di Sachlikis, su questi principî converge il messaggio di Dellaportas.

In termini assolutamente parodistici e distaccati si esprime la superbia atteggiata dal borghese Sachlikis nei confronti della vita campestre, alla quale lo ha infelicamente condotto la sua μοῖρα:

Ἐπάμωσέ με ἡ τύχη μου, εἶπέ μοι: «γεῖρε, φύγε!»,  
καὶ ἀπὸ τὸ Κάστρον με ἔβγαλεν, εἰς τὸ χωριὸν μέ πῆγε  
(vv. 123-124 Pap).

Il forzato "trasferimento" alla vita nei campi significa per il poeta cretese un umiliante distacco dalle occasioni che offre la vita cittadina e, per quanto sia poi effettivamente attestato anche da documenti d'archi-



vio<sup>(17)</sup>, esso si riverbera nell'orizzonte di una tradizione letteraria ben consolidata, che di fatto qui sembra doversi presupporre. Già infatti nella letteratura provenzale, antico francese e dell'Italia settentrionale la poesia satirica aveva sviluppato la tematica parodistica della vita campestre<sup>(18)</sup>. Degno di nota è il fatto che, nel Medioevo e nel Rinascimento, la vita e il comportamento dei rustici divennero presto un prezioso oggetto di satira accanto alla furbizia e alla malignità delle donne e alla scaltrezza e all'immoralità dei preti<sup>(19)</sup>. Sui rustici ricordiamo almeno i seguenti *fabliaux*: *Du vilain de Bailleul*, *Du vilain asnier*, *Le peut au vilain*, *Du vilain mire*, *Du vilain a la cuille noire*, *Les proverbes au vilain*, e

---

(<sup>17</sup>) Il trasferimento nel suo feudo a Pentamodi si data al 1371, immediatamente dopo la sua scarcerazione; cf. A. F. VAN GEMERT, 'Ο Στέφανος Σαχλίκης καὶ ἡ ἐποχὴ του, in *Θησαυρίσματα* 17 (1980), pp. 36-130, in particolare pp. 48-49. Lo studioso produce una dovizia di informazioni anche su altri aspetti biografici (reali) del poeta. Opportunamente, poi, van Gemert segnala delle affinità tematiche nella sezione del poema di Sachlikis che riguarda i giocatori di dadi (gli ζαριπτεῖς: I, vv. 118-239 Wagner [= W]) (cf. anche M. VITTI, *Il poema parenetico di Sachlikis nella tradizione inedita del cod. napoletano*, in *Κρητικά Χρονικά* 14 (1960), pp. 173-200) con le opere didattiche della letteratura italiana del XIV secolo (v. pp. 57-58). Riteniamo però che il genere parenetico-satirico, noto già dai sirvenesi della letteratura provenzale e diffuso ovunque in Europa, debba presupporci anche per gli altri poemi di Sachlikis.

(<sup>18</sup>) Si ricordi il primo poema italiano che in questa direzione sviluppa la polemica contro i contadini, la *Nativitas rusticorum et qualiter debent tractari* di Mazzone da Caligano del XIV secolo; per il testo v. D'A. S. AVALLE in *Poeti del Duecento*, a cura di G. CONTINI, I, Milano-Napoli 1960, pp. 789-801; cf. anche A. ROSA, *Poesia didattica e poesia popolare del Nord*, in *Storia della letteratura italiana. Le origini e il Duecento*, a cura di E. CECCHI-N. SAPEGNO, Milano 1987<sup>1</sup>, pp. 515-519 e L. BOLOGNA, *L'Italia settentrionale nel Duecento*, in *Letteratura italiana. Storia e geografia*, a cura di A. ASOR ROSA, I, *L'età medievale*, Torino 1987, pp. 158-159; riferimenti precedenti in J. BURCKHARDT, *La civiltà del Rinascimento in Italia*, trad. it., Firenze 1992<sup>2</sup>, pp. 323-325; H. R. JAUSS, *La littérature didactique, allégorique et satirique*, in *Grundriss der romanischen Literaturen des Mittelalters*, VI, Heidelberg 1968, pp. 263-272.

(<sup>19</sup>) Cf. D. MERLINI, *Saggio di ricerche sulla satira contro il villano*, Torino 1994, p. 1: «Soltanto la satira contro le malizie delle donne, colle quali i Villani anno avuto molte volte comuni i capi d'accusa, e quella contro la corruzione del clero, possono paragonarsi in fecondità ed in violenza a quella assai copiosa di cui furono fatti bersaglio i poveri coltivatori del suolo». Sui presupposti storico-sociali che influenzarono il quadro culturale del tardo Medioevo v. J. HUIZINGA, *L'autunno del Medioevo*, trad. it., Firenze 1985<sup>3</sup>, soprattutto le pp. 73-83. Ulteriore bibliografia in E. PASQUINI, *La letteratura didattica e la poesia popolare del Duecento*, Roma-Bari 1975<sup>2</sup>, pp. 178-181.



altri<sup>(20)</sup>. Non si può certo dire che queste tematiche, così come la satira antiecclesiastica e misogina, non abbiano trovato la loro eco anche a Creta; per la produzione letteraria delle origini basti su tutti menzionare soltanto l'*Apokopos* di Bergadis, ove mirabilmente convergono nel tessuto principale allusioni misogine e moduli di poesia antiecclesiastica<sup>(21)</sup>.

Sachlikis, ci sembra, aderisce in pieno a questo schema tradizionale (probabilmente influenzato dalla poesia didattico-satirica dell'Italia settentrionale, se quella provenzale o antico francese non era in grado di leggere) e riesce a restituire per suo conto un quadro altrettanto vivido e rappresentativo della società cretese del tempo. Vogliamo per altro far osservare una stretta affinità stilistico-espressiva, forse non casuale, fra la rappresentazione, potentemente ironica, delle «compagnie» e degli «atteggiamenti» dei rustici (τῶν χωριατῶν οἱ συντροφιᾶς καὶ ἡ τάξις: v. 245 Pap) e i rozzi modi che distinguono la caotica brigata dei "Lombardi" e dei "Tudeschi" nel brano relativo al carceriere del poeta (vv. 344-377 W). Divertimenti comuni erano il bere, le conseguenti sbronze e le canzoni, il tutto magistralmente dipinto da Sachlikis con potente icasticità e con ironico distacco<sup>(22)</sup>.

Dellaportas, dal canto suo, si autorappresenta con sorvegliata modestia quando dichiara:

[...] ἀμαθὴς καὶ χωρικός, ὑπάρχω ἰδιότης  
(A, v. 35),

ma è evidente qui la preferenza per una più cauta scelta retorica di positiva *captatio benevolentiae*.

<sup>(20)</sup> In generale, R. BRUSEGAN, *Fabliaux. Racconti francesi medievali*, Torino 1980 e G. RAYNAUD, *Des Avocas. De la jument au deable. De Luque la maudite. Trois Dits tirés d'un nouveau manuscrit de fableaux*, in *Romania* 12 (1883), pp. 211-212, 214. Si veda inoltre V. CIAN, *Storia dei generi letterari italiani. La Satira*, I, Milano 1923, p. 54; G. PETROCCHI, *La Toscana nel Duecento*, in *Letteratura italiana cit.*, pp. 214-218; J. BÉDIER, *Les Fabliaux. Etudes de littérature populaire et d'histoire littéraire du Moyen Âge*, Paris 1925<sup>5</sup>, in cui si fa parola anche delle redazioni orientali delle specifiche tematiche.

<sup>(21)</sup> Cf. VAN GEMERT, *Literary antecedents*, in HOLTON, *Literature and society cit.*, pp. 62-65; M. ALEXIU, *Literature and popular tradition*, ivi, pp. 251-262; PANAJOTAKIS, *The Italian Background cit.*, pp. 306-310 (trad. it., pp. 79-84).

<sup>(22)</sup> Sostanzialmente prive di fondamento risultano le argomentazioni addotte da REICHENKRON, *Stephanos Sachlikis cit.*, p. 366, secondo cui in questo colorito quadretto dal carcere si ravviserebbe un «Abscheu gegen die Venezianer»; di fatto lo sdegno (sul piano letterario, sempre) mostrato da Sachlikis è rivolto ai rustici e non ai Veneziani.



Nelle *Συμβουλές στὸν Φραντζισκὴ* di Sachlikis (vv. 1-117 W) le descrizioni relative ai pericoli dei vagabondaggi notturni:

τὴν νυκτὰ πόρνοι περπατοῦν καὶ κλέπται καὶ φοινίσκοι  
 [...] ὅποῦ γυρίζει σκοτεινά, κρυφὰ τρώγει καὶ πίνει,  
 τὸν βίον του ἐξοδιάζει τον, ἔς τὰ κόπρια τὸν ἐχύνει  
 (vv. 60, 94-95 W),

oltre ad avere una inoppugnabile referenza fattuale alla vita dei bassifondi di Candia, storicamente documentata, risentono di una più larga tradizione culturale codificata già in certi scenari della novellistica boccacciana. Un tipico esempio di «novella d'ambiente», come la V della seconda giornata del *Decameron*, con protagonista Andreuccio da Perugia, riecheggia nelle colorite descrizioni dei citati versi di Sachlikis. Non si esagera, dunque, asserendo che il poeta cretese si aggiri con estrema competenza tra i testi della letteratura più o meno coeva, creando anch'egli una poesia conforme alle istanze culturali dell'epoca, senza neppure trascurare di render conto agli insegnamenti delle arti del quadri-  
 vio, coltivando in particolare la musica<sup>(23)</sup>. Non si può escludere che un cospicuo numero di versi (se non tutti) sia stato composto da Sachlikis perché fosse cantato in circostanze occasionali, come feste e banchetti. Fatto è che alcuni suoi poemi furono cantati persino da adolescenti di scuola, come egli stesso tiene a informare:

καὶ τὰ ἔγραψα εἰς τὴν φυλακὴν τὲς ἀρχιμαυλίστριες  
 [...] καὶ τὰ παιδιὰ τοῦ σκολειοῦ πολλὰ τὰ ἐτραγουδοῦσαν  
 (vv. 111-112 Pap)<sup>(24)</sup>.

(<sup>23</sup>) Per i rapporti di Sachlikis con la musica, in particolare N. M. PANAJOTAKIS, *Μαρτυρίες γιὰ τὴ μουσικὴ στὴν Κρήτη κατὰ τὴ Βενετοκρατία*, in *Θησαυρίσματα* 20 (1990), pp. 14, 28, 32, 36-37, più in generale IDEM, *Ἡ μουσικὴ κατὰ τὴ βενετοκρατία*, in *Κρήτη: Ἱστορία καὶ πολιτισμός*, a cura di N. M. PANAJOTAKIS, II, Iraklio 1988, pp. 291-315. Si veda inoltre VAN GEMERT, *Literary antecedents* cit., pp. 51 e sgg.; per il rapporto letterario poesia-musica nelle lettere italiane, v. N. SAPEGNO, *Storia letteraria d'Italia. Il Trecento*, Padova 1981<sup>4</sup>, pp. 417-422.

(<sup>24</sup>) Non siamo dell'avviso che qui, al v. 112, il poeta volesse alludere soltanto ai suoi scritti contro le prostitute, come ravvisa VAN GEMERT, *Literary antecedents* cit., p. 51: «according to his own statement his song (*scil.* il noto *Ἐπαινος τῆς Ποθοτσουτσουνιάς*) became a "hit" with the school-going youth of Kastro», bensì a tutto ciò che egli aveva composto in carcere fino ad allora. Non è possibile infatti escludere che il verso mancante (o i versi mancanti) con la desinenza in -οῦσαν in rima con «τραγουδοῦσαν» contenesse riferimenti ad altre tematiche già toccate da Sachlikis.



Del resto proprio il poeta volle che il suo *κατάλογος* somigliasse a un *μοιρολόγος* (vv. 27-28) in senso lato, con quelle caratteristiche, cioè, di componimento musicale sulla scorta delle prove poetiche occasionali dei giullari e, più specificamente, delle *cacce e frottole* italiane<sup>(25)</sup>. A questo riguardo va aggiunto che, non soltanto nei contenuti, ma anche relativamente alla versificazione, Sachlikis si distingue per una certa originalità. Egli ha adattato al verso politico greco alcuni schemi fra i più consueti della poesia moralistico-didattica della tradizione italiana settentrionale, in particolare di forme standard e di varianti della quartina monorima di tipo *AAAABBBB...xxxx*, impiegata già nella poesia francese antica, nei poemi non lirici e, nella tradizione italiana, nei noti *Proverbia quae dicuntur super natura feminarum*. Se ne trova una peculiare applicazione in Sachlikis nel poema *Βουλὴ τῶν πολιτικῶν*<sup>(26)</sup>. Più circoscritto è l'uso che invece ne fa Dellaportas, nel cui poema lo schema della quartina monorima compare nei versi iniziali dell'invocazione alla Vergine<sup>(27)</sup>. Non va dimenticato pure che questo schema era in uso nei

(<sup>25</sup>) Ha sostenuto per primo giustamente un rapporto fra l'opera di Sachlikis e la tradizione della *frottola* VAN GEMERT, *Ὁ Στέφανος Σαχλίκης καὶ ἡ ἐποχὴ του* cit., pp. 62, 73-74, dove si fa menzione della figura di Francesco di Vannozzo, autore di *frottole* sui giochi d'azzardo e sul matrimonio. Ma i nomi dei poeti di questo genere che forse influenzarono Sachlikis potrebbero facilmente moltiplicarsi. Scrive van Gemert: «δὲν μεταφέρει [ὁ Σαχλίκης] τὴν Frottola ὡς μέτρο, ἀλλὰ ἐμπλουτίζει τὸ λαϊκὸ μέτρο τῆς Κρήτης, τὸν πολιτικὸν στίχον, καὶ τὰ λαϊκὰ τραγούδια τῆς διαπόμπευσης, μὲ τὴν ὁμοιοκαταληξίαν, τὶς ἀνώμαλες ῥίμες τῆς Frottola» (p. 74); v. anche PANAJOTAKIS, *The Italian Background* cit., pp. 300-302 (trad. it., pp. 80-83). Sulla letteratura italiana popolareggiante del XIV secolo v. ora E. PASQUINI, *Letteratura popolare e popolareggiante*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. MALATO, II, *Il Trecento*, Roma 1995, pp. 921-990, con ampia bibliografia.

(<sup>26</sup>) vv. 378-712 W. e 603-908 Pap. Sullo schema metrico v. il fondamentale D'A. S. AVALLE, *Le origini della quartina monorima di alessandrini*, in *Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani* 6 (1962), pp. 119-160 e S. BUZZETTI GALLARATI, *Artifici metrico-prosodici e versificazione francese antica (con particolare riguardo alla quartina monorima di alessandrini)*, in *Metrica* 1 (1978), pp. 55-77. In Italia la quartina monorima divenne caratteristica nei poemi di Giacomino da Verona, di Bonvesin da la Riva, e dell'anonimo dei *Proverbia quae dicuntur super natura feminarum*; cf. P. G. BELTRAMI, *La metrica italiana*, Bologna 1991, pp. 264-266.

(<sup>27</sup>) In effetti Dellaportas in A, vv. 43-51 (l'invocazione) si serve di un singolare schema strofico del tipo: *aaabbbcccc* (due terzine e una quartina) che comunque riflette un tentativo di sperimentazione metrica analogo a quelli della poesia popolare occidentale; cf. MANUSSAKAS, *Λεονάρδου Ντελλαπόρτα Ποιήματα* cit., pp. 148-149.



*Carmina Burana*, qui più volte richiamati nel novero delle possibili ispirazioni della prima poesia cretese<sup>(28)</sup>.

Oltre alla metrica, un altro non trascurabile punto di collegamento dello stile narrativo di Sachlikis con i moduli della poesia giullaresca o, più in generale, con la tradizione comico-realistica, è dato dalle allocuzioni agli astanti, tipiche dei *Contrasti* drammatici, che i giullari ponevano a esordio o a conclusione delle loro recite. Formule come:

*Se voi m'ascolterete, o buona gente [...];  
Piccioli e grandi, con gran devozione [...];  
O buona gente che avete ascoltato  
questo contrasto [...]*<sup>(29)</sup>,

e nei citati *Proverbia*:

*Bona çent, entendetelo, perquè 'sto libro ai fato [...],*

o nei *Memoriali bolognesi*:

*Oi bona gente, oditi et entenditi [...],*

e, infine, nella *Nativitas* di Matazone da Caligano:

*A voy, signor e cavalier,  
sí loconto colonter  
e a tuta bona zente [...]*<sup>(30)</sup>,

si risentono, con analoga efficacia, nelle frequenti allocuzioni in seconda persona plurale di Sachlikis:

Ἀκούσατε τῶν χωριατῶν τὴν διάταξιν καὶ τάξιν  
(v. 412 Pap);

καὶ τοῦτο ὀρδινιάζω σας. ὅλοι, μικροί, μεγάλοι  
(v. 428 Pap);

Ἀρχοντες, πῶς σᾶς φαίνεται εἰς τοὺς φυλακατόρους;  
(v. 536 Pap);

Καὶ θέλω νὰ κατέχετε ὅλοι, μικροί, μεγάλοι  
(v. 544 Pap);

<sup>(28)</sup> Esempi ulteriori nell'ed. A. HILKA-O. SCHUMANN, I, Heidelberg 1978, nn.ri 1, 8, 42, 50, 51.

<sup>(29)</sup> Riferisce queste formule A. D'ANCONA, *Origini del teatro italiano*, I, Roma 1971, p. 562.

<sup>(30)</sup> *Poeti del Duecento*, I cit., pp. 523, 767, 791 rispettivamente.



Ἀκούσατε τῆς φυλακῆς τοὺς πόνους καὶ τὰς θλίψεις,  
 ἐμάθετε τὰ πράγματα καὶ τῶν φυλακατόρων,  
 εἶδετε καὶ ἐγγνωρίζετε καὶ τὸν φυλακισμένον,  
 ὑπομείνετε νὰ σᾶς εἰπῶ διὰ τὸν φλακάτοράν μου  
 (vv. 565-568 Pap);

Θωρεῖτε τὰ καμώματα [...]  
 (v. 624 Pap);

Λοιπὸν παρακαλῶ σὰς το [...]  
 (v. 628 Pap);

Ὑπᾶτε καὶ γυρέψετε, ὅσοι εἴσθε μαθημένοι,  
 πεζοὶ καὶ καβαλλάριδες, ὁμοῦ συνηθισμένοι,  
 τρῶτε καὶ πίνετε, καλὰ καὶ ᾄς εἴστε καὶ ντυμένοι,  
 χορεύετε καὶ παίζετε, κατὶ συντροφιασμένοι.  
 Θωρεῖτε τὲς ἀρχόντισσες [...]  
 (vv. 632-636 Pap);

Καὶ βλέπετε πῶς διάγετε τὲς κάτω γειτονίες,  
 νὰ ἔχετε φρόνεσιν πολλήν, νὰ ἔχετε μηχανίες  
 (vv. 644-645 Pap);

Ἀκοῦτε εἵντα συμβουλὴν ἐνώρθωσεν ἡ φίνα  
 (v. 677 Pap);

Μικροὶ μεγάλοι, ἀκούετε τοῦτο τὸ καταλόγι  
 (v. 812 Pap);

Ὅλοι τὴν Ποθατζουστουνιά ὅλοι πομπεύετε τὴν,  
 παντοῦ τὴν διαλαλήσετε καὶ κουμουδέψετε τὴν·  
 εἰς τὴν ἀφεντιὰν τὴν βάλετε καὶ μαντατέψετε τὴν  
 καὶ εἰς τῶν Ἑβραίων τὰ μνήματα ὑπάτε, θάψετε τὴν.  
 (vv. 905-908 Pap).

Non è da escludere inoltre, seppur con qualche cautela, che nella descrizione delle sue mirabolanti vicende in campagna, dove la spietata μοῖρα lo costrinse suo malgrado a cacciare με σκύλους με ζαγάριν (v. 128 Pap):

ἀμμή λαγοὺς ἐγύρευα ταχιά ταχιά εἰς τὰ ρυάκια  
 [...]  
 καὶ εἰς τ' ἀγρίμια καὶ λαγοὺς ἤθελα νὰ γυρίζω  
 (vv. 142, 144 Pap),



Sachlikis si conformasse alle tematiche, assai diffuse nel XIII secolo, espresse nei forme musico-letterarie della *caccia* <sup>(31)</sup>.

Se del *Περὶ φίλων* di Sachlikis sono stati già individuati alcuni plausibili modelli nell'area dei poemi italiani del ciclo troiano, ma anche e soprattutto nel più diffuso *Splanamento de li Proverbi de Salomone* (IV: *Mo parl-elo d'amigo e d'amistade*) di Girardo Patecchio <sup>(32)</sup>, la medesima tipologia relativa all'isolamento dell'uomo privo di amici a causa della sua povertà (si ricordi il verso di Pucci: «il pover uomo non ha amico in terra» riconducibile al «*Nullus honoratur sine nummo, nullus amatur*» già professato dai *Carmina Burana* [11. H-S, v. 46]) e noto alla letteratura galego-portoghese <sup>(33)</sup>, si può estendere facilmente anche a un'altra parte della sua *Ἀφήγησις παράξενος*. Ed esattamente lì dove si fa menzione degli *avvocati* e degli *avogaduri*, i quali si pongono volentieri al servizio di clienti ben selezionati, sulla base delle loro possibilità economiche (vv. 348 e sgg. Pap) <sup>(34)</sup>. Si tratta di un atteggiamento degli avvocati, dei giudici e degli uomini di legge in generale che, come si può agevolmente intuire, si presta con grande disinvoltura ad alimentare la linfa della letteratura satirica. E di fatto ne ritroviamo tra i *fabliaux*: giu-

<sup>(31)</sup> Sulle forme musicali e sui madrigali alla base v. A. ZIINO, *Rime per musica e danza*, in *Storia della letteratura italiana*, a cura di E. MALATO, II, *Il Trecento* cit., pp. 477-480.

<sup>(32)</sup> *Poeti del Duecento*, I cit., pp. 573-576; cf. PANAJOTAKIS, *The Italian Background* cit., p. 301 (trad. it., p. 82, nota 85), ove si fa parola di Antonio Pucci e del suo poema *Della amistà*.

<sup>(33)</sup> Cf. G. TAVANI, *A poesia lírica galego-portuguesa*, Vigo 1986 e J. SCUDIERI RUGGIERI, *Riflessioni su "kharge" e "cantigas d'amigo"*, in *Cultura neolatina* 22-23 (1962-1963), pp. 5-33. Per un orientamento generale si rinvia a L. FORMISANO, *La lirica*, in *La letteratura romanza medievale* cit., soprattutto pp. 113-122. G. MORGAN, *Cretan Poetry: Sources and Inspiration*, in *Κρητικά Χρονικά* 14 (1960), pp. 240-241, mette in rapporto il poema *Περὶ φίλων* di Sachlikis con il capitolo *Dell'abondanza degli amici* del trattato latino *De remediis utriusque Fortunae* di Petrarca, tuttavia senza un convincente sostegno.

<sup>(34)</sup> Va notato qui che i termini ἀβουγαδοῦροι e ἀβουγάτοι non rappresentano una "graduazione stilistica" («stilistische Staffelung») come sostiene REICHENKRON, *Stephanos Sachlikis* cit., p. 371, nota 14, ma si tratta, com'è noto, di due distinti uffici giuridici; cf. G. BOERIO, *Dizionario del dialetto veneziano*, Venezia 1856, s. v. *Avvocato*: «Difensore delle cause civili» e s. v. *Avogador*: «Magistrato della cessata Repubblica Veneta istituito l'anno 864, ch'era composto di tre patrizii col titolo di *Avogadori di Comun* [...]; i quali avevano una grande autorità, e molto distinte attribuzioni». Lo stesso Sachlikis del resto è precisissimo nella terminologia caratteristica della professione di avogador: sono coloro che giurano di rendere ἐμπιστευμένα / εἰς τὸ καπιτουλάριον (vv. 352-353 Pap).



dici e avvocati la cui avidità e immoralità diventeranno presto proverbiali<sup>(5)</sup>. Sorprendentemente affine all'anonimo *fabliau des avocas et des notaires*<sup>(6)</sup> è la tematica di Sachlikis sugli avvocati. Vediamo dunque i tratti caratteristici generali che ne lascia il poeta:

καὶ νὰ τὸ εἰπῶ κοντολογιά, ὅλοι οἱ ἀβουγαδοῦροι  
ὅλοι μου ἐφάνησαν ἐμὲν παγκλέπτες καὶ γαδάροι  
(vv. 348-9 Pap).

Il loro atteggiamento è inesorabilmente corrotto e inflessibile senza alcuna eccezione, neppure di fronte a parenti o amici:

Ἀλλὰ δὲν ὁμιλεῖ διχῶς καλὸν κανίσκι  
[...]  
Ἄν εἶναι καὶ συγγενεύγει τον, νὰ εἶπες δὲν τὸν γνωρίζει,  
καὶ ὡσὰν σιμώνη πρὸς αὐτόν, αὐτὸς ἀποχωρίζει  
(vv. 360, 364-5 Pap).

E ancora:

Ὅποιος ὑπᾶ διὰ συμβουλήν καὶ θέλει νὰ μιλήσῃ,  
ὁ ἀβουκάτος τὸν θωρεῖ καὶ πρῶτις λογαριάζει,  
ἂν ἔνε πλούσιος ἄνθρωπος καὶ ἂν ἔχει νὰ ξοδιάζῃ  
(vv. 389-391 Pap);

soltanto allora, quando cioè si è costatata l'effettiva sostanza del cliente, esiste la possibilità di un'attenzione legale, cosa che non si verifica senz'altro per il povero:

καὶ ἂν τοῦ σιμώσουσι πτωχοί, φωνάζει τοὺς: «ἐβγάτε!».  
(v. 397 Pap).

Purtroppo, però, Sachlikis stesso è indotto ad ammettere che *obtorto collo* (ma è solo un ironico rammarico) anch'egli è un ἄδικος, κλέπτης

(<sup>5</sup>) RAYNAUD, *Des avocas* cit., pp. 214-219.

(<sup>6</sup>) Preferiamo conservare il termine *fabliau*, dal momento che in tal modo lo definisce già il suo poeta: «*Je ne vos veil ore plus dire| de cest fabliau(x) des avocas*» (vv. 378-379); di diverso avviso è l'editore del poema, per cui vale la parola *dit*, nella convinzione che non si tratti di un autentico *fabliau*; v. RAYNAUD, *Des avocas* cit., p. 210. Cenni al comportamento degli avvocati compaiono anche nei *fabliaux* dei contadini; cf. *Du vilain qui conquiert Paradis par plaid*, in BRUSEGAN, *Fabliaux. Racconti francesi medievali* cit., p. 418, ove anche il rinvio al fondamentale studio di J. V. AUFER, *Les origines de la satire anti-bourgeoise en France. Moyen Âge - XVI<sup>e</sup> siècle*, Genève 1966, pp. 58-73.



ἄζυγανάρης (v. 331 Pap), in altri termini un farabutto come gli altri (ὥσάν τοὺς ἄλλους), ma con la ragionevole attenuante che egli ha rubato meno degli altri, e per questa sua sorta di "temperanza" gli amici potrebbero alfine perdonarlo:

Λοιπὸν ἐγενοῦμου καὶ ἐγὼ, ὥσάν τοὺς ἄλλους  
καὶ κάρφωσα εἰς τὰ μάτιά μου διὰ τὰ δόσια πάλους.  
Ἔδεσα καὶ τὴν γλῶσσά μου μὲ κανισχίου λητάριν  
καὶ τὰ αὐτιά μου ἐστούππωσα μὲ τοῦ κέρδους τὸ λιθάριν.  
Ὅμολογῶ τὸ κρίμα μου, λέγω καὶ τὴν αἰτίαν μου,  
(vv. 335-340 Pap).

Evidentemente si tratta di una dichiarazione che sa di grottesco; si ridicolizza lo stile di una ben più austera confessione, come potrebbe essere quella del suo collega Dellaportas<sup>(17)</sup>. La posizione di questi nei confronti dei legulei e dei giudici è leggermente differente, benché dalle sue parole si evinca con chiarezza l'atmosfera di irrimediabile corruzione che circola tra gli uomini di legge:

Ποτὲ <νὰ> εὐρέθην εἰς ἐμὲν ἀσήμιν ἢ χρυσάφιν,  
νὰ ποῖσω σχίμα τίποτες ἐγὼ κατὰ τοῦ νόμου  
[...]  
ὁμοίως καὶ τὴν πτωχολογίαν καὶ τοὺς πτωχοὺς ἀνθρώπους,  
χηράδες, λέγω, καὶ ὀρφανὰ καὶ Χριστιανοὺς καὶ ἐβραίους,  
τὸ πῶς τοὺς ἐσυμβούλευα καὶ πῶς τοὺς ἐδεχόμην  
μὲ τὲς ἀγκάλες ἀνοικτές, πάντοτε, ἡμέραν νύκταν  
(A, vv. 1227-1228, 1233-1236).

(<sup>17</sup>) È opportuno spendere qui due parole sui presunti rapporti di Dellaportas con Sachlikis. Nonostante sia stata di recente sostenuta, sulla base di dati d'archivio, la antecedenza cronologica di Sachlikis rispetto a quando Dellaportas avrebbe cominciato a scrivere (dal 1413; in carcere, come egli più volte tiene a precisare nell'enfasi poetica ed emozionale), il rapporto tra le loro opere propenderebbe invece per il rovesciamento dei termini. Gli esempi addotti da Manussakas (v. Ἀπηχήσεις τοῦ Στέφανου Σαχλίκη στὸ ἔργο τοῦ Λεονάρδου Ντελλαπόρτα cit.) non mostrano ineccepibilità e sovente, anzi, si tratta di luoghi comuni, ai quali per di più si può imporre la lettura in senso opposto, senza dissipare allo stesso modo i dubbi. In effetti riteniamo che in alcuni punti la parodia e alcune allusioni di gusto satirico tipici di Sachlikis abbiano tutta l'aria di indirizzarsi verso il suo collega, del quale avrebbe certo potuto tener presente l'opera. Per questo non va del tutto relegata l'ipotesi di Morgan, secondo cui: «it is very probable that Sachlikis knew Dellaporta's work and to a certain degree imitated it» (Cretan Poetry cit., p. 237). Converrebbe, tuttavia, in assenza di altri dati maggiormente perspicui astenersi dalla formulazione di un giudizio inflessibile.



Un sommario quadro di riferimento, attinente al confronto delle analogie e delle diversità che sul piano narratologico intercorrono fra i due poeti cretesi, è dato del seguente diagramma:

	SACHLIKIS	DELLAPORTAS
Elemento irrazionale narrazione narratore = eroe funzione autoreferenziale credo religioso professione narratario	Fortuna in 3 <sup>a</sup> /1 <sup>a</sup> pers. sì no cattolico avvocato «voi» (ascoltatori/lettori)	Fortuna in 1 <sup>a</sup> pers. sì sì ortodosso avvocato «tu» (Verità)
personaggio narrante contesto	grottesco storia laica	serio storia religiosa

In Dellaportas l'«io» narrante è identificato col narratore/autore soltanto dal v. 1202, quando il suo interlocutore (la Verità) lo prega di presentarsi; fino ad allora era stato semplicemente definito ξένος:

Εδὰ πάλιν βιάζεις ν' ἀποκριθῶ ἀντίς σου  
καὶ οὐδὲν ἤξεύρω ποιὸς εἶσαι, πῶς λέγουν τὸ ὄνομά σου,  
ποῖον εἶναι τὸ ἐπινόμι σου καὶ ποίας γενεᾶς ἐσύ εἶσαι  
καὶ πόθεν ἐγεννήθηκες καὶ ποίας θρησκείας ὑπάρχεις  
(A, vv. 1190-1193),

mentre un'esplicita menzione viene da parte di Sachlikis fin dalle battute di avvio dell' *Ἀφήγησις*:

Σαχλίκη, ἐσὲν ἡ μοῖρα σου, τὰ σου ἔχει καμωμένα  
(v. 1 Pap).

Per quel che concerne il ruolo specifico della prosopopea dell'elemento irrazionale comune a entrambi, la Fortuna (ἡ Τύχη), va osservato che nell' *Ἀφήγησις* di Sachlikis esso è centralissimo e imprescindibile, al quale si riconduce ogni sorta di onnipotente ingerenza nei fatti dell'uomo; la Fortuna tiene le redini di tutto il destino di Sachlikis/personaggio; a lei si imputa ogni sopravvenuta devianza. Al contrario, in Dellaportas, pur considerata la responsabile primaria delle sue sventure (πρώτη ὑπαίτιος τῆς δυστυχίας του), come opportunamente sottolinea Manussakas<sup>(38)</sup>, la Fortuna non possiede una parte attiva e drammatica

(<sup>38</sup>) MANUSSAKAS, *Λεονάρδου Ντελλαπόρτα Ποιήματα* cit., p. 374.



analogia a quella di Sachlikis, ma viene passivamente utilizzata secondo una convenzionale tipologia di elemento volubile che la tradizione le ha sempre attribuito: [...] τροχὸς ἔν' καὶ γυρίζει (A, v. 102), e proprio perciò viene subito liquidata con una serie di esecrazioni concentrate in una decina di versi (cf. A, vv. 90-100). Con maggiore e meditato indugio, invece, il poeta raffigura l'immagine della Verità, per cui si avvale di un codice letterario tradizionale che gli studiosi hanno generalmente lasciato inosservato. Leggiamo innanzitutto i versi che descrivono l'interlocutore di Dellaportas:

*Περὶ τῆς Ἀληθείας*

Κορίτσιν εἶδα θαυμαστόν, ὁκάτι ἐξαιρεμένον,  
 πανέμνοστην ἀρχόντισσαν καὶ πανευγενεστάτην.  
 Μακρὰν εἶχεν τὴν ἡλικίαν, ἴσιαν ὡς τὸ κοντάριν,  
 χροῶν, λέγω, ἀλεφάντινον, εἰς τὰ μουσούδια ἀπάνω  
 καὶ δύο μῆλα εἰς τὸ πρόσωπον κόκκινα γοιὸν τὸ ρόδο,  
 χεῖλη βαμμένα, νὰ ἤλεγες, μὲ τοῦ λαγοῦ τὸ αἶμαν,  
 ὁμμάτια μαῦρα, πρόσχαρα, γοργὰ πολλὰ εἰς τὸ βλέμμα,  
 συχνέα ν' ἀλλάσσου τὴν θωρίαν, σίντα τὰ ἀνετρανίσσης·  
 βραχίονες εἶχεν στρογγυλοὺς, ἄσπρους ὡσὰν τὸ χιόνι  
 καὶ δύο παλάμες θαυμαστές, μεγάλες, νὰ βαστάζουν·  
 δακτύλια εἶχεν μακρέα, τὰ οὐδὲν εἶδα ποτέ μου,  
 νὰ εἶπες, μὲ τὸ ἀλεφάντινον τεχνίτης ἔποικέν τα·  
 τὸ στόμαν της μικρούτσικον καὶ ὁ λόγος της ὠραῖος,  
 ὄντε μιλῇ, νὰ σοῦ φανῇ ὅτι πουλίτσιν ἔναι,  
 νὰ κιλαδῇ, νὰ ὀρέγεσαι πολλὰ στὴν ὁμιλίαν της,  
 νὰ πῆς, ὁ Θεὸς τὴν ἐπλασεν μὲ τὰς ἰδίας χεῖρας  
 καὶ εἰς κόσμον τὴν ἀνάδειξεν, νὰ τὴν θωροῦν οἱ πάντες  
 (A, vv. 278-294).

In questa descrizione è dato riconoscere alcuni tratti caratteristici nella letteratura occidentale che connotano le rappresentazioni idealizzanti della donna, con la sua angelica avvenenza e bontà; sono descrizioni particolarmente diffuse grazie alla poesia tardo-gotica (secc. XIII e XIV)<sup>(39)</sup>. Quei tratti vengono mirabilmente riassunti nei seguenti versi di Jacopo Alighieri, figlio di Dante, che conviene rileggere per esteso:

(<sup>39</sup>) Per un quadro storico-letterario della produzione e dei gusti artistici nel tardo Medioevo v. A. LANZA, *La letteratura tardogotica. Arte e poesia a Firenze e Siena nell'autunno del Medioevo*, Anzio 1994. Una certa dipendenza di Dellaportas anche dai modelli occidentali era già stata ammessa da MORGAN, *Cretan Poetry*



*La prima è giovinezza  
con ischieta grandeza,  
nella mezana taglia,  
che più né men non saglia,  
con uno andare snello  
che sia soave e bello.*

*Poscia, nella seconda,  
ch'ella sia bianca e bionda,  
e con assai capelli,  
e quei sien sottilelli;  
né per veruna cosa  
non sia litigginosa.*

*La terza si sia questa:  
ch'ell'abbia chiara testa  
che non sia canteruta  
né troppo puntaguta,  
e 'ntorno alle sua sponde  
abbia ciocchette bionde.*

*La quarta gli occhi sièno  
nerissimi in sereno,  
lunghetti e mezo aperti,  
e d'onestà coperti,  
sotto ciglia sottili  
che sien chiare ed umili.*

*Per la quinta vi metto  
il naso piccioletto,  
ritondo e dilicato,  
che non sia appuntato;  
e dalla bocca a lui  
sien due dita de' sui.*

---

cit., p. 237. Si aggiunga qui che l'immaginaria contesa fra l'anima e il corpo in forma dialogica (= *Λογισμός*) con cui si apre l'opera di Dellaportas (A, vv. 125-269), ispirata dal poeta bizantino Filippo Monotropo (cf. MANUSSAKAS, *Αεováπορ Ντζάζαροπτα Πονηρά* cit., pp. 62-65), conta dei paralleli anche nella letteratura occidentale, ove si trovano testi relativi in forma di *Disputatio* o di *Contrasto*, come il notissimo di Iacopone da Todi che comincia: «*U'dite una entenzione / ch'è tra l'anima e il corpo*». Cf. D'ANCONA, *Origin del teatro italiano* cit., pp. 550-552.



*La sesta son le gote  
con colorite rote;  
ritratte e lunghe l'abbia,  
che peluzo non v'abbia,  
con piccioletti orecchi  
lor piacer s'aparecchi.*

*La settima si metta  
la bocca piccioletta  
e le labbra vermiglie  
con grossette somiglie,  
co' denti piccioletti  
radi e candidetti.*

*L'ottava è approvata  
alla gola cinghiata,  
che sia tonda e divelta  
ed a' margini scelta  
e d'ogni atto che 'ngonfi  
come a' colombi tronfi.*

*La nona a piacer mosse  
braccia e gambe grosse,  
e le man' sottilette  
con dita lunghe e schiette;  
e ' piè sieno altretali:  
piccioletti ed iguali.*

(vv. 1-54)<sup>(40)</sup>.

Il volto perlaceo, gli occhi neri e le guance rosate, una bocca piccola, dita affusolate unitamente a un eloquio dolce e armonioso contraddistinguono dunque l'ideale (maschile) di bellezza per la donna del Medioevo. Ma quel che più conta è che essa debba essere una creatura divina. Si faccia attenzione proprio a quest'ultimo particolare, che inevitabilmente rimanda a un contesto *dolcestilnovistico*, nel cui orizzonte si stagliano le incomparabili descrizioni della Beatrice dantesca e della Laura di Pe-

---

<sup>(40)</sup> JACOPO ALIGHIERI, *Dottrinale*, a cura di G. CROCIONI, Città di Castello 1895, citato anche in Lanza, *La letteratura tardogotica* cit., pp. 210-211.



trarca. È dal *Canzoniere* del poeta aretino, per esempio, che risalta la seguente figura soprannaturale:

*L'atto d'ogni gentil pietate adorno  
e 'l dolce amaro lamentar ch'ì' udiva  
facean dubbiar se mortal donna o diva  
fosse che 'l ciel rassereneva intorno.  
La testa òr fino et calda neve il volto,  
hebeno i cigli et gli occhi eran due stelle,  
onde Amor l'arco non tendeva in fallo;  
perle et rose vermiglie, ove l'accolto  
dolor formava ardenti voci et belle;  
fiamma i sospir', le lagrime cristallo*

(CLVII, vv. 5-14).

Ma soprattutto nel *Secretum*, nel quale appare la Verità personificata, sovrano e silente supervisore al dialogo, si appura la sua uranica discendenza:

at quam ex regione venisset [*scil.* Veritas] ignorabam, nisi celi-  
tus tamen venire nequivisse certus eram<sup>(41)</sup>.

Della prosopopea della Verità descritta nella visione di Dellaportas, oltre a riproporsi i consueti tratti della bellezza canonica, viene espressamente dichiarato che ὁ Θεὸς τὴν ἐπλασεν μὲ τὰς ἰδίας χεῖρας / καὶ εἰς κόσμον τὴν ἀνάδειξεν, νῦν τὴν θωροῦν οἱ πάντες (vv. 293-294), che è creatura di Dio, insomma, mandata in terra a mostrarsi a tutti. Pertanto non ce la sentiamo di concordare con quanti ritengono che questa descrizione ricada nell'ambito delle imitazioni di *ekphraseis* contenute nei romanzi bizantini volgari (segnatamente di *Livistros e Rodanmi*)<sup>(42)</sup>; lì, infatti, manca ogni allusione, sia pur minima, alla natura celestiale e praticamente divina della donna descritta. Proprio come la presenza nel mondo della donna angelicata, celebrata da Dante nel sonetto *Tanto gentile e tanto onesta pare della Vita nuova*<sup>(43)</sup>, o anche in una delle *Rime* di Boccaccio, in cui si legge:

(<sup>41</sup>) Cf. FRANCESCO PETRARCA, *Secretum*, a cura di E. FENZI, Milano 1992, p. 94 (testo critico a cura di A. BUFAN, Torino 1975).

(<sup>42</sup>) Così MANUSSAKAS, *Λεονάρδου Ντελλαπόρτα Ποιήματα* cit., pp. 77, 125.

(<sup>43</sup>) Cf. DANTE ALIGHIERI, *La vita nuova*, a cura di T. CASINI, Firenze 1978, pp. 146-148.



[...] *era mirata*  
*qual discesa dal cielo una angioletta.*  
*Io, che seguendo lei vedeva farsi*  
*da tutte parti incontro a rimirarla*  
*gente, vedea come miracol nuovo*

(VI, vv. 7-11)<sup>(44)</sup>,

così anche in Dellaportas la donna-angelo-Verità sembra discesa dal cielo «a miracol mostrare» al mondo, che, come nell'immagine riformulata da Boccaccio, "ardisce" ammirarla (v. 294). Non solo, ma essa conserva marcatamente il suo tipico carattere salvifico nell'aiuto liberatorio e "lustrale" che concede al poeta nel suo cammino interiore di ravvedimento spirituale. Tutto questo è assente nei romanzi bizantini.

Parlando comunque della tipizzazione estetica medievale, non può sfuggire che anche la caratteristica della «grande statura» della donna (la μακρὰ ἡλικίαν in Dellaportas) è condivisa con i testi occidentali. Ci riferiamo specificamente ai forti tratti della bellezza delle due donne descritte da Boccaccio nel *Filocolo* (del 1336), che l'eroe Florio resta ad ammirare:

Elle erano nel viso bianchissime, la qual bianchezza quanto si convenia di rosso colore era mescolata. I loro occhi pareano matutine stelle; e le piccole bocche, di colore di vermiglia rosa, più piacevoli diveniano nel muovere alle note della loro canzone. E i loro capelli come fila d'oro erano biondissimi [...]. La loro statura era di convenevole grandezza, e in ciascun membro bene proporzionate (III, 11).

Come anche nella *Comedia delle Ninfe fiorentine* (1341-42), analoga descrizione è riservata alla ninfa Lia, di cui si dice fra l'altro:

Ed ella, di statura grande e ne' membri formosa e tanto bene proporzionata quanto altra mai (XII, 2).

Non sono che alcuni esempi facilmente moltiplicabili nella vasta produzione della letteratura tardogotica, ma riteniamo che siano sufficienti a dimostrare che Dellaportas si sia consapevolmente servito anche della tradizione letteraria occidentale per strutturare la sua immagine femminile della Verità.

<sup>(44)</sup> G. BOCCACCIO, *Rime e Caccia di Diana*, a cura di V. BRANCA, Padova 1958.



Vorremmo concludere tornando alle considerazioni teoriche specifiche della scrittura autobiografica, senza però indugiare sugli interrogativi che possono legittimarne o non la consistenza pratica all'epoca degli scrittori cretesi presi in esame. Sarebbe comunque un tentativo infruttuoso e vano, soprattutto se volessimo applicare le categorie moderne del cosiddetto «patto autobiografico». Ci basti per ora accettare che, forse anche troppo superficialmente, ogniqualvolta uno scrittore decida di autoriferirsi in prima o in terza persona in un contesto che non sia di natura poetica, allora c'è autentica autobiografia. Se mai ci si potrà chiedere quali siano le ragioni che spingono uno scrittore a questa decisione.

Nelle "autobiografie" di Sachlikis e di Dellaportas, bisogna convincersi che, oltre a quanto possa appurarsi attraverso i dati d'archivio (che non documentano nulla, purtroppo, sulla attività letteraria dei due poeti), tutto è regolato nell'ambito della finzione letteraria. In altri termini, alla base delle loro narrazioni esistono certamente i rispettivi vissuti esperienziali, ma, dal momento che questi vengono contesti in un quadro letterario (tutt'altro quindi dalla trascrizione diaristica), si devono adeguare alle libertà dell'invenzione letteraria. Nell'episodio della prigione (con i comportamenti della caotica brigata compagna del suo carceriere), per esempio, il personaggio-Sachlikis ha sì descritto una realtà effettiva, che di fondo appartiene all'esperienza dell'uomo-Sachlikis, ma si struttura nel codice letterario come un'opera di pura fantasia che attinge per altro a un ben preciso filone della tradizione realistico-satirica.

Abbiamo potuto constatare inizialmente quanto sia difficile rintracciare in termini concreti l'autonomia del genere autobiografico nel Medioevo, stante anche il fatto che non esistevano regole; eppure in qualche caso parlare di sé era ritenuto opportuno dalle contingenze, come afferma Dante in un passo del *Convivio*:

Non si concede per li retorici alcuno di se medesimo senza necessaria cagione parlare, [...]. Veramente,[...] per necessarie cagioni lo parlare di sé è concesso: e in tra l'altre necessarie cagioni due sono più manifeste. L'una è quando senza ragionare di sé grande infamia o pericolo non si può cessare; [...] E questa necessitate mosse Boezio di se medesimo a parlare, acciò che sotto pretesto di consolazione escusasse la perpetuale infamia del suo essilio, mostrando quello essere ingiusto, poi che altro escusatore non si levava. L'altra è quando, per ragionare di sé, grandissima utilità



de ne segue altrui per via di dottrina; e questa ragione mosse Agostino (I, 2)<sup>(45)</sup>.

Le due ragioni citate da Dante, che legittimavano l'autoreferenzialità (la difesa contro accuse dirette e la manifestazione di un comportamento moralmente irreprensibile a esempio per la collettività), sembrano costituire l'asse portante su cui si è mosso Dellaportas nei suoi *Ερωτήματα*.

Ancora dalle *Confessiones* di sant'Agostino si possono desumere ulteriori principî che saranno topici nelle parentesi autobiografiche medievali, non escluse quelle di Sachlikis e di Dellaportas. Nell'ordine una narrazione autobiografica può riferire: 1) sugli anni giovanili; 2) sull'utilità o inutilità degli studi condotti; 3) sulle compagnie frequentate; 4) sull'amministrazione del patrimonio personale; 5) sui comportamenti con il sesso femminile. Dal vescovo di Ippona al Petrarca il passo è breve. Forse con troppe riserve, a nostro avviso, il recente editore dell'opera di Dellaportas ha messo in relazione il dialogo tripartito tra lo ξένος e la Ἀλήθεια con il triduo dialogo di Francesco e di Agostino (alla presenza della Verità) del *Secretum*<sup>(46)</sup>. La questione forse va impostata in modo diverso. È vero che tra i due testi esistono sostanziali differenze, ma le analogie strutturali, tutt'altro che casuali, sono tanto più strette e uniche nel loro genere di quanto si possa immaginare. In tutt'e due le opere il dialogo prende corpo attraverso una progressiva esternazione dei dubbi morali dei protagonisti ai quali fa (o induce a far) fronte l'interlocutore. La disposizione della materia argomentativa si regola su una precisa responsione circadiana, richiamata da espressioni che segnalano la fine della giornata e l'avvento della notte, durante la quale, com'è noto alla cristianissima mentalità medievale, per l'assenza simbolica della luce, non era salutare addentrarsi in speculazioni di ordine morale o filosofico. La notte, dunque, impedisce ogni attività del pensiero e per questo cessano anche i dialoghi:

«Λοιπὸν, καλέ μου, ἐπόωσεν ἡ νύκτα, ἡ μέρα ἐδιέβην.  
Λοιπὸν τώρα <ᾱς> σιγήσωμεν, καλέ, ᾱς ἀναπαυθοῦμεν,  
μικρὸν ᾱς ἀνασάνωμεν καί, ὁπότε ξημερώσῃ,  
νὰ σ' ἐρμηνεύσω εἰς τὸ παντὸς εἰς ὃ, τι μ' ἐρωτήσῃς».  
Ἐκείνη ἀνεπαύθηκεν, λέγω, τὴν νύκταν τούτην  
(A, vv. 358-362);

(45) DANTE ALIGHIERI, *Il Convivio*, a cura di V. PICCOLI, Torino 1927, pp. 6, 8.

(46) MANUSSAKAS, *Λεονάρδου Ντελλαπόρτα Ποιήματα* cit., p. 120.



e molto più avanti:

Τὸ ἐπιθύμας ἔμαθες· τώρα ἄς ἀναπαυθοῦμεν  
καὶ παραμπρὸς καιρὸς ἐναι καὶ πάλι νὰ μιλοῦμεν,  
καὶ πάλι νὰ σοῦ ἐξηγηθῶ εἰς ὃ, τι μ' ἐρωτήσης  
(A, vv. 2805-2807);

infine:

Ἔχεις τώρα τὸ ἐπεθυμᾶς καὶ ὀρέγεσαι νὰ μάθης.  
Παῦσε λοιπὸν τὸ μίλημαν, παῦσε τὸ ἐρώτημά σου  
Ἀρκεῖ σε τὸ ἐδίδαξα καὶ πλέο μὴ ἐρωτήσης  
(A, vv. 3118-3120)<sup>(47)</sup>.

Forse è significativo notare, per inciso, che al v. 3120 l'espressione καὶ πλέο μὴ ἐρωτήσης del secondo emistichio echeggia la tipica clausola dantesca «*e più non dimandare*» di *Inf.* III, 96 e V, 24. I versi del poeta cretese si possono agevolmente mettere in raffronto con le seguenti espressioni del *Secretum*:

Sed quoniam iam satis hodiernum colloquium absque intermis-

---

<sup>(47)</sup> Relativamente al v. A, 848: καὶ εἶπε το συντομώτερα, ὅτι ἀπ' ἐδᾶ βραδιάζει, Manussakas (ivi, pp. 376-377) rileva i suoi dubbi in questo modo: «*Ἡ δεύτερη μέρα, ποὺ ἀρχίζει μετὰ στ. 373 (πάλιν ἡ νύκτα ἐπέρασεν, ἀνέτειλεν ἡ μέρα) θὰ ἔπρεπε νὰ λήξει πάντως μετὰ στ. 848 [...], δὲν βρίσκεται ὁμως πουθενὰ καμιά μνεῖα γιὰ τὸ τέλος της καὶ τὴν ἀρχὴ τῆς τρίτης, ὅπως ἐγινε μετὰ τὴν πρώτη. Θὰ μπορούσαμε ἴσως νὰ δεχτοῦμε, μετὰ μεγάλους ὁμως δισταγμούς, ὅτι ἡ μνεῖα αὐτὴ ἐκφράζεται μετὰ τοὺς στίχους A' 2805-2806 [...], ἀφοῦ τὸ ἀναπαύομαι μετὰ τὴν ἐννοια τοῦ «κοιμοῦμαι τὴ νύχτα» τὸ χρησιμοποιοῦν ὁ ποιητὴς καὶ γιὰ τὸν ὕπνο τῆς πρώτης πρὸς τὴν δευτέρη μέρα [...]. Καὶ πάλι ὁμως ὑπάρχει τὸ ἐμπόδιο ὅτι τὸ δίστιχο αὐτὸ (A, 2805-2806) ἀπέχει πάρα πολὺ (σχεδὸν δύο χιλιάδες στίχους) ἀπὸ τὸ ἀπ' ἐδᾶ βραδιάζει τοῦ στίχου A' 848, ποὺ προαγγέλλει ἤδη τὸ τέλος τῆς δευτέρας μέρας». A nostro avviso non c'è dubbio che il v. 848 sia un'interpolazione di qualche copista (forse dello stesso che ha vergato il codice), il quale aveva voluto scherzosamente esprimere "ad alta voce", per così dire, l'approssimarsi dell'ora tarda (καὶ εἶπε το συντομώτερα) con la quale subentrava anche la stanchezza dell'operazione di copiatura. In altre parole un'improvvisa e ingiustificata espressione come questa («e sbrigati a dirlo, ché s'è fatta sera» potremmo tradurre), unica nel testo, si deve inequivocabilmente imputare alla mano del copista esausto. Per analoghi casi si veda in generale: C. SEGRE, *La natura del testo e la prassi ecdotica*, in *La critica del testo. Problemi di metodo ed esperienze di lavoro* (Atti del Convegno di Lecce 22-26 ottobre 1984), Roma 1985, pp. 25-44 e inoltre, A. BALDUINO, *Manuale di filologia italiana*, Firenze 1979, pp. 185-192.*



sione protulimus, reliquis, si placet, in diem proximum dilatis, nunc aliquantisper in silentio respiremus<sup>(48)</sup>.

e ancora:

Gaudeo siquid tibi profui cupioque prodesse cumulatus. Sed quoniam satis hodiernum colloquium processit, pateris ne que restant in diem tertium differri atque ibi finem statui?<sup>(49)</sup>.

e infine:

Ceterum, quia satis multa contulimus [...], etc.<sup>(50)</sup>.

In definitiva, secondo quanto si è cercato di dimostrare sin qui, può essere tacitamente ammesso che l'autobiografismo (e non l'autobiografia) nella prima letteratura cretese si muove almeno entro due precisi orizzonti: da una parte Dellaportas, attraverso gli *Ἑρωτήματα* fa capo ideologicamente a un modello di marca ascetico-religiosa, ove fra l'altro non mancano allusioni al viaggio avventuroso di tipo odissiaco, con chiare intenzioni apologetiche: il poeta narra di come egli, pur muovendo da condizioni sfavorevoli e scapitanti, abbia saputo uscirne con dignità, liberandosi dalle mortificatrici debolezze mondane e fornendo contemporaneamente un *exemplum* etico al proprio pubblico. D'altro canto, invece, c'è Sachlikis che attraverso l'autodiegesi rinnova la tipica figura dell'anti-eroe. Non esiste allegoresi nella sua *Ἀφήγησις*, visto che il poeta tiene dietro a un diverso filone della tradizione: quello della popolareggiante letteratura realistico-satirica, la poesia che fondamentale mente parodia gli intenti didascalici. Non è del resto la prima volta che certi scrittori esibiscono un ritratto di sé autentico solo nelle apparenze, mentre nella realtà si tratta di finzioni letterarie realizzate dalla libera combinazione di elementi tipici di vari generi o sottogeneri letterari<sup>(51)</sup>.

Università di Roma «Tor Vergata»

Cristiano LUCIANI

<sup>(48)</sup> PETRARCA, *Secretum* cit., p. 140.

<sup>(49)</sup> Ivi, p. 190.

<sup>(50)</sup> Ivi, p. 280.

<sup>(51)</sup> Si può ricordare il caso del poeta francese Rutebeuf, vissuto a Parigi verso la metà del XIII secolo, il quale cantò la sua povertà, i rapporti con la sua bisbetica moglie e gli amici che lo abbandonarono; una storia che sulle prime è apparsa realistica e che invece risente della pura invenzione letteraria; cf. LEE, *La scrittura soggettiva* cit., pp. 345-346.







## LA DOMINAZIONE DELLA FRANCIA REPUBBLICANA NELLE ISOLE IONIE (1797-1799)

### 1. LA FINE DEL DOMINIO VENETO E IL GOVERNO PROVVISORIO

Venezia sin dalle origini palesò la propria vocazione marittima estendendo il suo raggio d'azione dall'Adriatico sino a tutti i paesi rivieraschi di quello che veniva usualmente denominato il Levante, affermandovi, nel corso del Medio Evo, tanto la sua preponderanza economica quanto, laddove possibile e conveniente, il proprio dominio politico. Essa, però, «fu sempre estremamente riguardosa dei privilegi riconosciuti dai suoi capi alle popolazioni delle provincie che andò via via acquistando, all'atto dell'occupazione»<sup>(1)</sup>. In altre parole, non si trattò di un dominio diretto di tipo coloniale quale sarebbe stato concepibile in tempi più vicini a noi, ma di una compresenza di forme di autogoverno locale e di controllo supremo da parte delle magistrature inviate dalla Dominante. Tale dualismo, tipico di un'epoca in cui a Venezia interessava soprattutto avere in Levante punti d'appoggio per il commercio con l'Oriente, militarmente difesi ma non immediatamente amministrati<sup>(2)</sup>, e sostanzialmente affine alla pluralità di poteri e di giurisdizioni tipica di tutti gli Stati europei premoderni, persistette anche dopo che la pressione turca e la decadenza interna obbligarono la Serenissima ad abbandonare le posizioni più periferiche, mantenendo però strenuamente il possesso della Dalmazia e di ciò che restava del Levante veneto: le isole Ionie (Corfù, Cefalonia, Zante, Santa Maura, Itaca, Paxò e Cerigo, più alcune isolette disabitate) ed alcune località sulla costa continentale (le cittadine di Parga, Prevesa e Vonizza ed il castello di Butrintò), possesso definitivamente sancito dalla pace di Passarowitz nel 1718.

Il plurisecolare dominio veneto, ininterrotto a Corfù dal 1386, nelle isole maggiori iniziato nel corso del quindicesimo secolo ma reso di-

---

<sup>(1)</sup> Cit. da P. S. LEICHT, *Documenti di Candia veneziana del secolo XIV*, in *Rivista di Storia del Diritto Italiano*, 25 (1952), p. 183.

<sup>(2)</sup> Cf. B. DUDAN, *Il diritto coloniale veneziano e le sue basi economiche*, Roma 1933.



scontinuo dalle invasioni turche, fece divenire i nomi e la realtà delle isole Ionie sicuramente più familiari e, per così dire, più vicini ai Veneziani di quanto non fossero presso di loro quelli di altre parti d'Italia. Esso, d'altra parte, agì anche in senso inverso, rinsaldando quei legami con l'Italia che le isole avevano già in seguito alle dominazioni normanna ed angioina, sino a renderle, in un certo modo, altrettanto italiane che greche. La dimora stabile di persone e famiglie di origine italiana, la presenza di comunità di cattolici latini con clero e gerarchia propri, l'uso del dialetto veneziano e della lingua italiana, parlata e scritta, da parte di molti dei Greci stessi, i cui uomini di spicco avevano compiuto i loro studi presso l'università di Padova, erano tutti fattori che contribuirono a velare, anche se non a cancellare, l'originario carattere greco delle isole, considerate in Italia come legate, in maggiore o minore misura, alla sorte della nostra penisola ancora molti anni dopo la caduta della Repubblica di San Marco<sup>(1)</sup>.

Quando, nel luglio 1794, il conte Carlo Aurelio Widmann<sup>(2)</sup> fu nominato Provveditore Generale da Mar, la più alta carica politica e militare nelle isole del Levante veneto<sup>(3)</sup>, già da molti anni sulla popolazione ionia si imponevano anche poteri *de facto*, manifestantisi per mezzo di consorterie familiari di origine generalmente patrizia, ma aventi larga base soprattutto nelle campagne, conviventi in un equilibrio quant'altri mai ambiguo con le autorità legittime e quegli individui che, invece, all'ombra di queste ultime tentavano una propria ascesa sociale. I legami, talora palesi talora occulti, di tali consorterie con potenze straniere (Francia, Inghilterra, Russia)<sup>(4)</sup>, le quali nella seconda metà del secolo

(1) Valga per tutti l'opinione di Vincenzo Gioberti espressa nel 1843 in una pagina del *Primato*: cf. V. GIOBERTI, *Del primato morale e civile degli Italiani*, II/ *Del primato italiano rispetto al pensiero*, Ed. nazionale a cura di U. Redanò, Milano 1939, p. 277.

(2) Cf. C. A. WIDMANN, *Discorso apologetico scritto dal nobiluomo conte Carlo Aurelio Widmann, Provveditore Generale da Mar nelle isole del veneto Levante*, [s.l.] 1799, e più recentemente F. M. PALADINI, *Né uomini né strutture. Ultimi anni del dominio veneto nelle isole Ionie attraverso i dispacci dell'ultimo Provveditore Generale da Mar Carlo Aurelio Widmann*, in *Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 152 (1993-1994) - Classe di scienze morali, lettere ed arti, fasc. I, Venezia 1994, pp. 183-222.

(3) Sul sistema di governo veneziano nello Ionio cf. G. DAMERINI, *Le isole Ionie nel sistema adriatico dal dominio veneziano a Buonaparte*, Varese-Milano 1943.

(4) Sui rapporti tra Russia, Venezia e isole Ionie nel secolo XVIII cf. G. BERTI, *Russia e Stati italiani nel Risorgimento*, Torino 1957.



tentavano di affermare una loro preponderante influenza nel Mediterraneo e nei Balcani, avrebbero avuto modo di esplicarsi subito dopo il crollo della Repubblica di San Marco, crollo che certo non era stato previsto nei modi e nei tempi in cui effettivamente avvenne, ma che non trovò impreparata una parte cospicua della società settinsulare<sup>(7)</sup>.

Ancor più critica era la situazione finanziaria. Alle carenze tipiche dell'economia ionia, che si reggeva sull'esportazione del vino, dell'olio e dell'uva passa e consentiva l'applicazione di imposte prevalentemente indirette, si aggiungeva la mancanza delle indispensabili contribuzioni normalmente inviate dalla capitale; è noto come la carenza di fondi pubblici obbligasse Widmann a contrarre ripetuti prestiti dai privati, in ultimo persino a nome proprio. La scarsità di denaro impediva anche il riadattamento delle fortificazioni, per di più sguarnite sia di materiale bellico sia di uomini, inviati in gran numero insieme con la maggior parte della flotta verso l'Istria, Venezia e la Terraferma veneta, quando ormai l'armata francese dilagava nell'Italia settentrionale, indifferente alla neutralità della Serenissima. Fu anzi proprio un incidente avvenuto a Zante, l'incendio della casa del viceconsole di Francia Constantin Guys<sup>(8)</sup> (20 ottobre 1796), tendenziosamente interpretato, ad inasprire il Direttorio e a fornire a Napoleone Buonaparte uno dei pretesti per muovere apertamente contro Venezia (2 maggio 1797).

Widmann era rimasto senza istruzioni né comunicazioni ufficiali sin dalla fine di marzo, e solo da accenni in corrispondenze private seppe del cambiamento di regime avvenuto in Venezia il 12 maggio. Per il momento egli si limitò ad accennare alle altre autorità ed ai notabili intorno a qualche cambiamento in vista nella forma di governo. Poco dopo gli pervenne una lettera ufficiale della Municipalità Provvisoria veneziana, nella quale, notiamo per inciso, suo fratello Giovanni rivestiva una carica di non poco conto: membro del Comitato di Salute Pubblica, era stato eletto capo della polizia. Il «cittadino» Widmann veniva avvertito delle intenzioni dei nuovi governanti: radunare i rappresentanti di tutte le città e le province della «Veneta Nazione» affinché elaborassero una costituzione democratica su basi di eguaglianza tra tutte le terre all'interno dello Stato. Si trattava di preparare gli animi degli abitanti

---

(7) Su questi aspetti cf. M. FOLIN, *Spunti per una ricerca su amministrazione veneziana e società ionia nella seconda metà del Settecento*, in AA.VV., *Studi veneti offerti a Gaetano Cozzi*, Venezia 1992, pp. 333-347.

(8) Sulla famiglia francese Guys cf. I. ANASTASSIADOU, *Les Russo-Turcs à Zante en 1798*, in *Balkan Studies*, 14 (1973), pp. 12-46.



e di far loro comprendere i vantaggi apportati dalla democrazia, evitando disordini e prevenendo eventuali macchinazioni aristocratiche. Quanto prima sarebbero giunti due commissari i quali, in unione con lui nominato terzo commissario, avrebbero disposto quanto opportuno in vista dello scopo prefisso. Ai due sarebbe seguita una forza combinata di terra e di mare. Nel frattempo rimanevano in vigore le leggi dell'antico governo. Un ufficiale successivamente inviato specificò che le truppe in arrivo sarebbero state in parte francesi.

Queste novità così imprevedute turbarono il nobiluomo veneziano, tuttavia la cittadinanza corfiota restò calma, anche perché non si sospettava quale radicale capovolgimento di governo fosse per avvenire. Il giorno del *Corpus Domini* Widmann ricevette calorose manifestazioni di stima ed ossequio, nel corso di quella che era destinata ad essere l'ultima cerimonia solenne del vecchio regime veneto in Corfù.

Il 7 pratile anno V (26 maggio 1797) Buonaparte ordinò al generale Baraguay d'Hilliers, comandante del presidio francese nella città di Venezia, di preparare un convoglio navale misto franco-veneto, con un corpo di spedizione<sup>(9)</sup> sotto gli ordini del generale Anselmo Gentili<sup>(10)</sup>, un Corso distintosi nella riconquista della sua terra natia contro gli Inglesi, da inviare nelle isole Ionie. Nelle istruzioni a Gentili il comandante in capo dell'*Armée d'Italie* scrisse: «Se gli abitanti della regione sono propensi all'indipendenza, lusingateli, e nei vari proclami che pubblicherete non trascurate di menzionare la Grecia, Atene e Sparta»<sup>(11)</sup>. Alla Municipalità Provvisoria di Venezia fu comunicato che la spedizione serviva a prevenire tentativi da parte di altre potenze d'impadronirsi delle isole, che sarebbero in questo modo rimaste legate all'antica Dominante anche se sotto un regime di libertà ed uguaglianza. Il 30 maggio nella Municipalità fu avanzata la proposta d'inviare due commissari, Lorenzo Bedotti e Spiro Venanzi, a cui si sarebbe unito Widmann, ma la discussione si prolungò troppo, sia per la doppiezza francese sia per l'autocandidatura del cefaloniotto Costantino Tipaldo Pretenderi a terzo commissario per la sua isola, cosicché quando la flotta partì (24 pratile - 12 giugno) la commissione non era a bordo.

---

(9) Sui preparativi della spedizione cf. P. PISANI, *L'expédition turco-russe aux îles Ioniennes en 1798-1799*, in *Revue d'Histoire diplomatique* (1888), pp. 191-192.

(10) Vedi M. DIGNE, voce *Gentili* (sic) in AA.VV., *Dictionnaire de biographie française*, XV, Paris 1982, coll. 1092-1093.

(11) Per le citazioni dei dispacci di Buonaparte, cf. N. E. SAUL, *Russia and the Mediterranean 1797-1807*, Chicago and London 1970, p. 55.



In realtà, le intenzioni di Buonaparte erano ben lontane dal mantenere le isole nel nesso veneto o dal renderle indipendenti. Il 29 luglio egli scriveva al Direttorio: «Le isole di Corfù, Zante e Cefalonia sono più importanti per noi che l'Italia intera. Se dovessimo essere obbligati a scegliere, io credo che sarebbe meglio rendere l'Italia all'Imperatore e tenere le isole, le quali sono una fonte di ricchezza e prosperità per il nostro commercio. L'Impero Turco sta crollando giorno dopo giorno e il possesso di queste isole ci porrà in condizione di sorreggerlo per quanto possibile oppure di prenderne la nostra parte»<sup>(12)</sup>. Non a caso, alla fine di luglio il generale inviò in Grecia due suoi agenti, Dino e Nicolò Stephanopouli (Greci di Corsica), col compito di intrecciare amichevoli relazioni e studiare un piano per la conquista della Morea<sup>(13)</sup>. Buonaparte intraprese la spedizione ionia impulsivamente, senza consultare Parigi e per di più violando i preliminari di pace firmati a Leoben il 18 aprile<sup>(14)</sup>. Il Direttorio dovette venire persuaso ad approvare l'impresa anche grazie alla mediazione di Talleyrand.

Il convoglio raggiunse Corfù il 29 giugno e gl'isolani, affatto ignari delle trame che si andavano tessendo altrove, accolsero generalmente i nuovi venuti come liberatori<sup>(15)</sup>. Più tardi sarà rinfacciato a Widmann di non essersi opposto al loro sbarco, ma egli non aveva né i mezzi per farlo né soprattutto il motivo, dal momento che la spedizione era pur sempre avallata dai municipali di Venezia, i cui inviati anzi egli credeva giunti in quella occasione, ed era composta in parte di navi e soldati veneti. Gli verrà anche mosso il rimprovero di non aver imitato il Provveditore di Dalmazia chiedendo aiuto all'Austria, ma la lontananza e la scarsità di notizie non lo misero al corrente di quanto avveniva in quella provincia, la cui occupazione da parte asburgica era già stata prevista nel primo articolo segreto del trattato di Leoben e sarebbe quindi avvenuta in ogni caso<sup>(16)</sup>.

Esamineremo dapprima le conseguenze politico-istituzionali

---

<sup>(12)</sup> *Ibidem*.

<sup>(13)</sup> Vedi D. e N. STEPHANOPOULI, *Voyage de Dino et Nicolò Stephanopouli en Grèce*, Paris, an VIII [1800].

<sup>(14)</sup> Il testo del trattato in G. F. de MARTENS, *Recueil des principaux traités... conclus par les puissances de l'Europe*, VI, Gottingue 1829, pp. 385-390.

<sup>(15)</sup> Per gli eventi che seguiranno è essenziale fare riferimento a E. LUNZI, *Storia delle isole Ionie sotto il reggimento dei repubblicani francesi*, Venezia 1860.

<sup>(16)</sup> Cf. anche G. PRAGA, *Storia di Dalmazia*, Milano 1981, pp. 217-222.



dell'arrivo dei Francesi con riferimento alla sola isola di Corfù. Gentili, una volta stabilitosi a terra, pur mantenendo un atteggiamento esteriormente rispettoso verso l'ex Provveditore, si arrogò competenze di ogni sorta, non solo militari ma anche civili, soppiantando in breve Widmann, che pure non era stato ufficialmente esautorato. Per evitare il protrarsi di una situazione ambigua ed il rischio di scontri tra i nostalgici del vecchio regime, il capo dei quali era l'avvocato Scordilli, ed i «novatori», alla cui testa era Spiridione Teotochi<sup>(17)</sup>, il generale corso ed il letterato Arnault<sup>(18)</sup> decisero di istituire una Municipalità Provvisoria, simile a quella di Venezia, a cui delegare l'amministrazione della città di Corfù e del contado. Non fidandosi del voto popolare per la scelta di uomini esemplari per cultura e rettitudine destinati a far parte di quell'assemblea, li scelsero loro due, prendendo i nomi che più frequentemente comparivano nelle liste fatte redigere a dieci privati cittadini interpellati separatamente. Seguirono inoltre un criterio di proporzione numerica per garantire un'equa rappresentanza alle tre comunità religiose: quattro municipali per i quattromila Latini, due per i duemila Ebrei, diciotto per i Greci. Alla presidenza dell'assemblea si pensò di mettere l'ex provveditore Widmann, come si era fatto a Venezia con l'ex doge Lodovico Manin. Furono nominati l'arcivescovo cattolico di Corfù conte Francesco Maria Fenzi<sup>(19)</sup>, il protopapàs greco ortodosso Calchiopulo Manzano, un prete latino ed uno greco, sette nobili, due rabbini; i rimanenti vennero tratti dall'ordine medio, tranne un artigiano. Gentili chiese alla Municipalità di aggiungere altri sette membri: un artigiano di città e sei contadini dei borghi principali dell'isola, in modo che gl'interessi degli abitanti di campagna non fossero posposti a quelli dei cittadini.

La prima sessione si aprì la mattina dell'8 luglio sotto la presidenza di Spiridione Giorgio Teotochi, avendo Widmann ricusato l'incarico. Il giorno seguente, la seduta fu interrotta da tumulti antiebraici provocati

---

(17) Sui contrasti tra i due uomini cf. C. BOTTA, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814*, II, Italia 1825, pp. 230-239. Ricordiamo che Carlo Botta giunse a Corfù con la spedizione del 1797 in qualità di medico militare.

(18) Per ulteriori notizie biografiche, vedi R. CHINCHOLLE, voce *Arnault (Antoine Vincent)*, in AA.VV., *Dictionnaire de biographie française* cit., III, Paris 1939, coll. 901-902.

(19) Su di lui cf. le note biografiche riportate in R. RITZLER e P. SEFRIN, *Hierarchia Catholica Medii et Recentioris Aevi*, VI, Patavii 1968, p. 182.



da chi non tollerava la presenza dei rappresentanti di quella comunità. Repressi i disordini e fissato definitivamente il principio dell'uguaglianza civile, la Municipalità riprese i lavori organizzando il governo provvisorio. Vennero formati otto comitati: Salute Pubblica, Sanità, Sussistenze, Commercio e Arti, Economia, Polizia, Istruzione Pubblica, Militare. La preminenza spettava a quello di Salute Pubblica, titolare del potere esecutivo. Ciascun comitato aveva il diritto di proporre alla Municipalità leggi o regolamenti relativi alle proprie incombenze, però nessun decreto, di nessun comitato, aveva valore senza l'approvazione del consesso. Ogni comitato eleggeva, per sbrigare gli affari correnti, i necessari subalterni, i quali dovevano essere confermati dalla Municipalità, rappresentante il potere sovrano (di nome; quello di fatto l'aveva Gentili). La Municipalità non s'ingeriva nelle faccende ecclesiastiche; i ministri del culto erano semplici cittadini.

Venne quindi statuito il regolamento interno. Il numero dei municipali ammontava a trentadue; era necessaria la presenza di almeno la metà di loro, perché la seduta avesse validità. Il presidente ed il vice presidente sarebbero stati eletti a scrutinio segreto per poi restare in carica un solo mese. Le adunanze erano pubbliche, purché gli spettatori non superassero il numero di quaranta; su richiesta di un quarto dei municipali o di un comitato si poteva tenere una riunione segreta, ma solo per discutere, non per deliberare. I municipali erano inviolabili e potevano venire arrestati soltanto su decreto del consesso. Anche gli esterni, purché si trattasse di un impiegato pubblico o di un cittadino presentante una petizione o di una deputazione di cittadini, potevano parlare, a patto che l'assemblea ritenesse importante l'argomento ed il presidente concedesse la parola.

Pochi giorni dopo l'installazione della Municipalità giunsero tre amministratori generali mandati da Venezia con denaro e cambiali per rimborsare i creditori della cassa pubblica, ma il denaro fu confiscato da Gentili e le cambiali andarono successivamente in protesto, lasciando così al solo Widmann il grave onere finanziario. I tre portavano anche un piano di organizzazione politica, ormai inutile.

Frattanto anche a Corfù si svolgevano le cerimonie e manifestazioni che solitamente seguivano l'instaurazione di un regime rivoluzionario nei paesi occupati dagli eserciti francesi. Nel caso specifico si deliberò di dare alle fiamme non solo il Libro d'Oro dell'aristocrazia ed i documenti attestanti i privilegi nobiliari ma anche la bandiera di San Marco, suscitando il dolore di non pochi che a quel vessillo associavano il ricordo di episodi gloriosi cui avevano preso parte anche i loro compatrioti, e



si decretò di distruggere i Leoni marciali scolpiti sulle mura<sup>(20)</sup>. Si piantò ovviamente un Albero della Libertà, che però fu nottetempo tagliato da ignoti. Venne inaugurata una Società Patriottica di Pubblica Educazione, col compito di diffondere i «lumi» e cancellare le antiche «superstizioni», ed entrò nell'uso ufficiale la datazione «Anno I della libertà corfiota».

Alcuni municipali chiesero che gli atti della Municipalità venissero emanati non in nome di essa bensì in quello della sovranità del popolo; poiché d'altra parte la Municipalità stessa non era stata eletta dal popolo, sembrò logico proporre la convocazione dei comizi elettorali. Gentili si oppose, obiettando che, fino a quando non si stabiliva un governo permanente, non era lecito emanare atti in nome del popolo sovrano; inoltre egli non poteva permettere la convocazione dei comizi essendogli stato affidato l'incarico di istituire soltanto un governo temporaneo<sup>(21)</sup>. Riferiamo qui quanto il generale corso ebbe a scrivere in una lettera a Widmann datata 26 fruttidoro anno V (12 settembre 1797). Parlando del dibattito che si teneva intorno a quali dovessero essere i nuovi legami di Corfù con Venezia, egli prega il destinatario di avvertire i suoi colleghi municipali che: «[...] Non sono un corpo legislativo, ma puramente amministrativo [...]»<sup>(22)</sup>. Infatti venne mantenuta la legislazione in vigore, cioè le leggi municipali e quelle del caduto governo, che dovevano sussistere fino alla nuova legislazione in tutto ciò che non fosse contrario ai principi democratici e fatte salve le consuetudini locali.

La Municipalità Provvisoria riformò radicalmente l'amministrazione della giustizia.

Furono in primo luogo creati i tribunali di pace (tre giudici per la città, tre per i borghi e tre per la campagna), i quali dovevano comporre amichevolmente le controversie; se non vi riuscivano, la causa passava ad un tribunale superiore.

Seguivano i tribunali di prima istanza, ognuno dei quali era composto da tre giudici ed amministrava separatamente la giustizia. Fu poi istituito un tribunale d'appello con dieci giudici, i quali non potevano giudicare se non erano almeno in nove; se si radunavano tutti veniva

---

<sup>(20)</sup> Cf. anche la richiesta alla Municipalità di bruciare gli stemmi nobiliari di Fenzi, in S. M. THEOTOKIS, *Ἀναμνηστικὸν τεύχος τῆς πανιονίου ἀναδρομικῆς ἐχθροσύνης*, II, Kérkira 1917, p. 214.

<sup>(21)</sup> Cf. la lettera di Gentili ai membri della Municipalità Provvisoria datata 23 messidoro anno V (11 luglio 1797), *ibidem*, p. 215.

<sup>(22)</sup> *Ibidem*, p. 217.



escluso il più giovane. Ogni mese si eleggeva il presidente a scrutinio segreto. Questa magistratura decideva in appello le cause su cui si erano già pronunciati i due tribunali di prima istanza. Mancando per qualsiasi impedimento legittimo uno o più giudici sia dei tribunali di prima istanza sia di quelli d'appello, venivano sostituiti con altrettanti presi dai giudici di pace della città, altrimenti subentravano i giudici criminali di prima istanza. Ogni tribunale aveva un notaio o cancelliere, un sottonotaio ovvero sottocancelliere ed un usciere, nominati dai rispettivi tribunali ed approvati dalla Municipalità.

I tribunali «criminali» erano articolati in tre gradi, di cui due di prima istanza. Nel primo si dava giudizio sommario su cose lievi ed escludenti la pena capitale; nel secondo si giudicavano i delitti più gravi. Terzo era il tribunale criminale d'appello, nel quale sedevano sette giudici.

Per sveltire le controversie di piccola importanza si proibì l'intervento degli avvocati nei tribunali di pace<sup>(23)</sup>, proibizione estesa poi anche nel tribunale criminale di prima istanza ogni volta che si trattavano colpe lievi, nelle quali il giudizio dipendeva interamente dalla conoscenza del fatto, che solo le parti interessate, secondo un'opinione un po' ingenua, potevano esporre in modo veritiero. Gli avvocati erano ammessi solo quando era manifesta l'impossibilità dell'intervento personale delle parti.

La Municipalità eleggeva con la pluralità dei voti tutti i magistrati ed aveva diritto di grazia. I tribunali civili sbrigarono rapidamente liti pendenti da tantissimo tempo a Venezia. I tribunali di pace, però, non ebbero successo perché coloro che vi erano convocati si rifiutavano di comparirvi.

La Municipalità Provvisoria di Venezia venne a conoscenza degli avvenimenti di Corfù per via indiretta e, pur sconcertata dagli atteggiamenti autoritari di Gentili, credeva ancora che i nuovi eventi avrebbero rinsaldato l'unione tra le isole e la loro antica capitale; scrisse dunque in tal senso una lettera alla Municipalità di Corfù. Quest'ultima però esitò a rispondere, anche perché tratta nel dubbio dal comportamento di Gentili, il quale pubblicamente esortava a mostrare sentimenti affettuosi verso Venezia, ed in tal senso si espresse nella citata lettera a Widmann, ma in privato seminava sfiducia verso di essa stimolando piuttosto la nascita di una corrente che guardava con simpatia all'eventualità di un'annessione alla Francia in «contrada assoluta». I nobili dal canto

---

(23) Cf. la lettera di Gentili citata alla nota precedente.



loro tentavano di rivolgersi all'Austria, ignari delle trattative in corso a Passariano. Solo Widmann aveva proposto formalmente l'unione con Venezia.

Anche nelle altre isole l'arrivo dei «liberatori» era stato accolto con entusiasmo, non tanto per eccessiva francofilia, ch  anzi non mancavano i sostenitori della Russia e dell'Inghilterra, quanto per la brama di veder abbattuta la superbia degli aristocratici locali. Nelle piccole isole di Itaca e Pax  la «libert » fu intesa in maniera campanilistica come affrancamento rispettivamente da Cefalonia e da Corf , cui erano state sin allora sottoposte. I soldati inviati da Gentili erano in buona parte cisalpini<sup>(24)</sup>, i quali introdussero il tricolore verde-bianco-rosso che venne adottato dalle Municipalit  ben presto sorte. Esse per , a differenza di Corf , emanavano i loro atti in nome del popolo sovrano di ogni isola, rappresentato appunto dalla Municipalit . Quella di Zante fu la prima a dichiarare apertamente il desiderio di unione con la Francia; una tendenza simile comparve anche a Cefalonia. Viceversa, Prevesa aveva eletto un deputato da inviare a Venezia; alla Municipalit  di Santa Maura, seguendo l'esempio di Widmann, fu presentata una mozione auspicante l'unione con la vecchia madrepatria da parte di un personaggio che avrebbe avuto un ruolo assai importante nelle vicende di cui ci stiamo occupando, un ex ufficiale dell'armata navale veneta sposato con una ricca donna del paese: Angelo Orio.

## 2. L'UNIONE ALLA FRANCIA

La sorte degli ex possedimenti veneziani nel Levante fu decisa non dai diretti interessati, ma dai negoziatori francesi ed austriaci di quello che passer  alla storia col nome di Trattato di Campoformio (17 ottobre 1797)<sup>(25)</sup>. Diverse furono le proposte avanzate. Si parl  di cedere Zante al Duca di Modena come risarcimento per i suoi Stati inglobati nella Repubblica Cisalpina, ma ci  avrebbe comportato un'influenza imperiale

---

(<sup>24</sup>) Anche nel corso della seconda occupazione francese (1807-1814) le guarnigioni inviate da Napoleone nelle isole dello Ionio furono composte in parte notevole da soldati del Regno d'Italia e del Regno di Napoli sotto controllo francese (cf. V. ADAMI, *Corf  nel pensiero di Napoleone*, Milano [1929] e F. DELLA PERUTA, *Esercito e societ  nell'Italia napoleonica. Dalla Cisalpina al Regno d'Italia*, Milano 1996).

(<sup>25</sup>) Il testo in de MARTENS, *Recueil...* cit., pp. 420-430.



in questo delicato settore geografico. Più realizzabile sembrò al Direttorio la cessione di una o più isole al Re di Napoli, che vantava antichi diritti, in cambio dell'Elba. Buonaparte riuscì infine a far valere la sua ferma convinzione dell'assoluta necessità, politica, militare e commerciale, per la Francia di insediarsi nello Ionio. Si giunse così all'articolo V del trattato, nel quale era scritto: «Sua Maestà l'Imperatore, Re d'Ungheria e di Boemia, consente che la Repubblica Francese possieda in piena sovranità le isole già veneziane del Levante, cioè Corfù, Zante, Cefalonia, Santa Maura, Cerigo e le altre isole dipendenti, come anche Butrintò, Arta, Vonizza e tutti i possedimenti già veneziani in Albania che sono situati al di sotto del golfo di Lodrino»<sup>(26)</sup>. Eugenio di Beauharnais, allora giovanissimo aiutante di campo del patrigno, giunse a Corfù il 1° novembre, comunicò di persona alla Municipalità corfiota l'annessione delle isole ed il suo discorso fu ricevuto in esultanza. Deluso rimase invece chi sperava che, estinta una delle parti contraenti il mutuo accordo tra Corfù e Venezia del 1386, che aveva comportato la dedizione della prima alla seconda, la prima sarebbe rimasta libera di decidere autonomamente la propria sorte.

Un decreto<sup>(27)</sup> promulgato in Milano da Buonaparte il 17 brumaio anno VI (7 novembre 1797) suggellava l'organizzazione delle isole Ionie e delle *enclaves* continentali all'interno della nuova madrepatria. Nacquero tre dipartimenti: 1) Corcira, avente come capoluogo Corfù, comprendente le isole di Corfù, Vido, Paxò ed i distretti continentali di Parga e Butrintò; 2) Itaca, con capoluogo Argostoli, comprendente le isole di Cefalonia (in cui si trovava il capoluogo), Itaca e Santa Maura ed i distretti continentali di Prevesa e Vonizza; 3) Mar Egeo, con capoluogo Zante, comprendente Zante, le Strofadi, Cerigo e Cerigotto. Se le prime due denominazioni risentono del culto per la Grecia classica tipico dell'epoca, l'ultima desta sorpresa, giacché solo le due piccole isole di Cerigo e Cerigotto si trovano effettivamente nel Mar Egeo; forse tale denominazione è connessa alle mire di Buonaparte sul Peloponneso (Morea) cui avevamo accennato in precedenza. Alla testa di ogni dipartimento era una commissione formata da cinque membri di cui solo il segretario generale doveva essere scelto tra gli abitanti (art. 2). Ogni dipartimento veniva diviso in

<sup>(26)</sup> *Ibidem*, p. 422. Cf. anche C. G. de KOCH - F. SCHOEEL, *Histoire abrégée des traités de paix entre les puissances d'Europe depuis la paix de Westphalie*, V, Paris 1817, p. 50.

<sup>(27)</sup> Cf. l'estratto riportato in THEOTOKIS, *Αναμνηστικὸν τεύχος...* cit., pp. 219-220.



cantoni, ciascuno dei quali amministrato da una commissione municipale di dimensioni variabili a seconda del numero degli abitanti (art. 3). Presso ogni amministrazione dipartimentale doveva risiedere un Commissario di Governo francese (art. 4). L'«alta polizia», vale a dire, chiarisce il Rodocanachi<sup>(28)</sup>, un'autorità illimitata e discrezionale, spettava invece al potere militare, impersonato dal generale comandante la divisione militare delle isole (art. 8). I denari pubblici sarebbero stati gestiti dall'amministrazione del dipartimento (art. 9). Ogni dipartimento avrebbe spedito un suo deputato presso il Direttorio a Parigi (art. 10)<sup>(29)</sup>.

Vennero sciolte le Municipalità Provvisorie ed insediate le amministrazioni centrali dei dipartimenti ed i municipi dei singoli cantoni e città. Le città costituenti comune furono divise in sezioni, cui veniva dato un nome per lo più simbolico, conforme all'uso rivoluzionario (per esempio a Zante: Libertà, Fraternità, Eguaglianza, Unità)<sup>(30)</sup>. Ciascuno dei cantoni del contado prendeva un nome dal villaggio capoluogo. In ogni capoluogo di cantone ed in ogni sezione di città si stabilì un giudice di pace che sarebbe stato eletto dai padri di famiglia. La commissione centrale del dipartimento doveva sottoporre tutti i suoi atti all'approvazione del Commissario di Governo, a sua volta subordinato al Commissario Generale residente in Corfù. Le sette isole, peraltro, con questa organizzazione non acquisirono ancora un vero legame comune; solo quelle all'interno dello stesso dipartimento erano unite fra loro.

Al Commissario Generale spettava nominare i membri dell'amministrazione ed i giudici dei vari tribunali, in seguito anche quelli di pace: quindi le autorità locali persero il diritto concesso da Gentili alle Municipalità Provvisorie di eleggere i magistrati. Impiegati e funzionari francesi giunsero per organizzare i differenti rami dell'amministra-

(28) Cf. E. RODOCANACHI, *Bonaparte et les îles Ioniennes, un épisode des conquêtes de la République et du Premier Empire (1797-1816)*, Paris 1899, p. 65.

(29) Il 5 ventoso anno VI (24 febbraio 1798) l'amministrazione centrale del dipartimento di Corcira elesse Andrea Sordina suo rappresentante al Direttorio con l'incarico, tra gli altri, di cercare la raccolta delle leggi francesi e vari esemplari di codici amministrativi e giudiziari. Il Sordina era un ex membro della Municipalità di Venezia rifugiatosi a Corfù (cf. C. BORTA, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814* cit., p. 239), dove aveva assunto un ruolo di primo piano nella vita politica (cf., per esempio, il suo rapporto sulle finanze datato Corfù 13 nevoso anno VI (2 gennaio 1798), in THEOTOKIS, *Ἀναμνηστικὸν τεύχος...* cit., pp. 224-226).

(30) Un esempio del cambiamento delle denominazioni nelle fortificazioni di Corfù in D. ANOYATIS-PELE, *Six rapports français concernant les Îles Ioniennes et le continent voisin (1798-1809)*, Kerkira 1993.



zione. Il 18 nevoso anno VI (7 gennaio 1798) il Direttorio nominò Commissario Generale dei tre dipartimenti Pierre Comeyras<sup>(31)</sup>, con l'incarico specifico di riformare i tribunali promulgando nelle isole quelle leggi francesi adatte alle condizioni locali, mettendole in vigore in veste di regolamenti da lui emanati in virtù dell'autorità di Commissario inviato dal Direttorio. La sua venuta tardò, essendo egli trattenuto dalla ricerca di finanziamenti, cosicché i commissari subalterni intrapresero di loro iniziativa la riorganizzazione di ogni dipartimento. Commissari di Governo furono Corbigny per Corcira, Pocholle per Itaca e Rulhière per il Mar Egeo<sup>(32)</sup>. Altre riforme furono opera del segretario di Comeyras, giunto prima di lui.

Le riforme nel campo giudiziario si equivalsero nei tre dipartimenti, forse anche sulla falsariga di quanto operò Corbigny a Corfù. Qui i giudici di pace, non graditi dalla popolazione specialmente nel contado, probabilmente perché l'eccessiva familiarità ne sminuiva l'autorità, vennero accentrati nel capoluogo dell'isola. In ogni dipartimento si formò un corpo di venticinque giudici complessivamente, civili (divisi in due sezioni) e criminali; dovevano avere almeno trent'anni di età e sarebbero stati eletti dalle assemblee elettorali, allorché queste ultime fossero state ordinate, cosa che di fatto non avvenne. I giudici stessi avrebbero eletto con scrutinio segreto il presidente dei rispettivi tribunali.

Il tribunale civile, che poteva dividersi in più sezioni, giudicava in prima istanza le questioni non appartenenti alla giurisdizione dei giudici di pace o del tribunale di commercio o della polizia municipale; giudicava in prima ed ultima istanza tutte le cause riguardanti persone o beni mobili fino alla somma di mille franchi di capitale, e le questioni reali con rendita di cinquanta franchi. Poteva pronunciare giudizio definitivo su contese personali, reali o miste di qualsivoglia somma allorché le parti avessero dichiarato, all'inizio della procedura od anche durante il processo, il proprio consenso ad essere giudicate senza appello.

(<sup>31</sup>) Un giureconsulto cui si attribuisce un saggio sulle riforme da introdurre nella procedura criminale francese, uscito pochi anni prima della rivoluzione. Nel 1796-1797 era stato inviato come rappresentante della Repubblica Francese presso i Grigioni. Morì ad Ancona ai primi d'ottobre 1798. Cf. R. D'AMAT, voce *Comeyras (Pierre-Jacques Bonhomme de)*, in AA.VV., *Dictionnaire de biographie française* cit., IX, Paris 1961, coll. 383-384.

(<sup>32</sup>) Quest'ultimo scrisse un *Essai sur les îles de Zante, de Cerigo, de Cerigotto et des Strophades composant le Département de la Mer Égée* (Paris, an VIII), tipico esempio di come un intellettuale francese rivoluzionario potesse vedere l'«arretrata» società ionia.



I medesimi giudici formavano il tribunale d'appello, non giudicando però le controversie del dipartimento in cui erano insediati, bensì quelle del più vicino: quindi il tribunale civile di Corcira fungeva da tribunale d'appello del dipartimento di Itaca, i giudici civili di Itaca giudicavano in appello nel dipartimento del Mar Egeo e viceversa.

In principio non era stata prevista l'istituzione di un tribunale di commercio in Corfù, cosicché gli affari mercantili si trattavano nel tribunale civile, ma tale lacuna venne colmata con un decreto del 6 piovoso anno VI (25 gennaio 1798).

Il primo grado della giustizia penale era rappresentato dai tribunali correzionali, i quali non potevano pronunciare sentenze comportanti pene afflittive o diffamanti, né condannare a più di due anni di prigione. Le decisioni potevano venire appellate presso il tribunale criminale dipartimentale, formato da un preside, da un pubblico accusatore, da due giudici tratti dal tribunale civile e da un commissario del potere esecutivo. Nel caso di disaccordo tra i giudici vi si aggiungevano altri due dal tribunale civile.

Per i delitti richiedenti pene afflittive o diffamanti occorreva rivolgersi al giurì (*jury*), una commissione formata da semplici cittadini che decideva con scrutinio segreto e maggioranza di voti. Il giurì d'accusa (*jury d'accusation*) doveva dichiarare l'ammissibilità o no dell'accusa; il giurì di giudizio (*jury de jugement*) si pronunciava sulla gravità del delitto e della parte avutavi dall'accusato. La pena fissata dalle leggi veniva infine applicata dal tribunale criminale che abbiamo menzionato sopra.

Passando in un ambito diverso, notiamo che i nuovi dominatori assunsero ben presto un atteggiamento ostile verso le religioni tradizionali<sup>(33)</sup>, provocando forte irritazione negli isolani. Il malcontento crebbe grazie al timore che i Francesi avessero la celata intenzione di riservare alle isole la stessa sorte di Venezia, quella cioè di considerarle merce di scambio e di abbandonarle dopo averne carpito la buona fede<sup>(34)</sup>. Ai

<sup>(33)</sup> Un esempio è riportato in ANASTASSIADOU, *Les Russo-Turcs à Zante en 1798* cit., nota 25 alle pp. 34-35. Si tentò persino di fondare una società teofilantropica (cf. RODOCANACHI, *Bonaparte et les îles Ioniennes...* cit., p. 84 e le lettere del generale Vallongue in THEOTOKIS, *Αναμνηστικὸν τεύχος...* cit., pp. 244-245). Furono anche confiscate le rendite ecclesiastiche e destinate al sostentamento di scuole pubbliche con insegnamento del francese (cf. THEOTOKIS, *ibidem*, pp. 230-233).

<sup>(34)</sup> Cf. già la lettera del Comitato di Salute Pubblica alla Municipalità Provvisoria di Corfù in data 12 brumaio anno VI (2 novembre 1797) con cui si stabilivano le pene per i «calunniatori» della nazione francese e della Società Patriotti-



contrasti tra Ioni e Francesi ed a quelli tra gli Ioni filoaristocratici ed i «patrioti» si aggiungevano quelli interni alle autorità francesi, civili da un lato e militari dall'altro. Per evitare il degenerare della situazione, il generale Chabot<sup>(35)</sup> esiliò l'arcivescovo Fenzi<sup>(36)</sup>, il quale aveva assunto un atteggiamento di marcata opposizione al nuovo ordine di cose, ed allontanò i soldati schiavoni che, notoriamente fedelissimi alla Repubblica di San Marco, non potevano esserlo altrettanto con chi l'aveva distrutta. Il clero greco tenne un atteggiamento ambiguo. In ogni caso la ripresa delle operazioni militari da parte francese ed i nuovi clamorosi successi arrisi a Napoleone Buonaparte distolsero l'attenzione dell'opinione pubblica.

L'imprevista partenza da Corfù nel febbraio 1798 della squadra dell'ammiraglio Brueys aveva dato consistenza alle voci intorno alla presunta intenzione francese di lasciare le isole<sup>(37)</sup>. In realtà quelle navi erano dirette a Tolone per unirsi al resto del corpo di spedizione che, sotto la guida di Buonaparte, stava per partire alla volta del Vicino Oriente. Fu proprio la fredda accoglienza ricevuta da Brueys a Malta a fornire al comandante in capo dell'Armata d'Oriente il pretesto per occupare l'isola (10 giugno) togliendola ai Cavalieri di San Giovanni. E furono la presa di Malta e l'invasione dell'Egitto a dare il definitivo impulso per l'alleanza tra due imperi sin allora in rapporti tutt'altro che buoni e che imprimeranno una svolta decisiva alla storia delle isole Ionie: Russia e Turchia.

Prima però di fermare la nostra attenzione sul contesto internazionale, accenneremo agli ulteriori sviluppi della situazione interna delle isole durante gli ultimi mesi di pace.

Nel luglio giunse finalmente Comeyras, il quale nel suo proclama d'insediamento avvertì che i preti di qualsiasi culto erano protetti e po-

---

ca di Pubblica Istruzione (*ibidem*, pp. 218-219) e il divieto, emesso il 17 nevoso anno VI (7 gennaio 1798), di portare maschere (*ibidem*, pp. 227-228).

<sup>(35)</sup> Giunto a Corfù il 22 dicembre 1797 in sostituzione di Gentili, il quale morì nel marzo successivo, a breve distanza dalla morte di Widmann, durante il viaggio di ritorno in patria. Su di lui, cf. E. FRANCESCHINI, voce *Chabot (Louis-François-Jean)*, in AA.VV., *Dictionnaire de biographie française* cit., VIII, Paris 1959, coll. 133-134.

<sup>(36)</sup> Cf. l'avviso di Chabot agli amministratori del dipartimento di Corcira datato 22 germinale anno VI (11 aprile 1798) in THEOTOKIS, *Ἀναμνηστικὸν τεύχος...* cit., pp. 251-252.

<sup>(37)</sup> Cf. la proclamazione del generale Lasalcette agli abitanti del dipartimento di Corcira datata 2 ventoso anno VI (20 febbraio 1798), *ibidem*, pp. 245-246.



tevano ricoprire, in qualità di semplici cittadini, qualsivoglia pubblico ufficio purché ne fossero degni per meriti personali, ma sarebbero stati puniti se avessero abusato del loro sacro ministero turbando la pace<sup>(38)</sup>. Il Commissario Generale riordinò il governo correggendo le storture introdotte dai tre commissari dipartimentali e creò una commissione di cinque giureconsulti, scelti tra i più valenti di Corfù, Cefalonia e Zante, destinata ad esaminare vari punti della nuova legislazione riguardanti le appellazioni delle cause civili e criminali. Comeyras non ebbe però tempo di operare più incisivamente, perché un mese dopo il suo arrivo ebbe dal Direttorio una lettera di revoca ed avviso della nomina del successore. Quest'ultimo, Dubois<sup>(39)</sup>, sarebbe arrivato a Corfù in ottobre, quando ormai la guerra era scoppiata, per cui dovrà limitarsi a coadiuvare le autorità militari<sup>(40)</sup>.

Possiamo giungere ad una prima conclusione: le condizioni delle isole erano molto mutate dall'anno precedente. L'entusiasmo nei riguardi dei «liberatori» aveva ceduto il posto ad un diffusissimo sentimento d'insofferenza per i soprusi, le ruberie, le offese alla religione, tutti fenomeni che, come riconoscevano taluni tra i Francesi stessi, avrebbero fatalmente spinto gli abitanti dalla parte dei Russi e degli Inglesi<sup>(41)</sup>. La maggior parte dei pochi che rimasero filofrancesi fu tra gli Ebrei. «Gli alberi della libertà piantati dai Francesi – commenta icasticamente lo storico americano Saul – seccarono e morirono sul roccioso suolo ionio»<sup>(42)</sup>.

### 3. LA SPEDIZIONE RUSSO-TURCA

La Sublime Porta dapprima non mostrò contrarietà all'insediamento francese nello Ionio, visto che si accompagnava alla scomparsa di Venezia, tradizionale avversaria. Ma i buonissimi rapporti tra il governo del Sultano e la Repubblica Francese si raffreddarono in seguito

<sup>(38)</sup> *Ibidem*, pp. 259-260.

<sup>(39)</sup> Nominato commissario il 17 messidoro anno VI (6 luglio 1798). Cf. T. DE MOREMBERT, voce *Dubois (François-Louis-Esprit)*, in AA.VV., *Dictionnaire de biographie française* cit., XI, Paris 1967, col. 932.

<sup>(40)</sup> Cf. il regolamento della Guardia Nazionale di Corfù datato 2 brumaio anno VII (24 ottobre 1798) in THEOTOKIS, *Αναμνηστικὸν τεύχος...* cit., pp. 262-265.

<sup>(41)</sup> Cf. la relazione del botanico Casimir Rostan citata in ANASTASSIADOU, *Les Russo-Turcs à Zante en 1798* cit., pp. 18-19 e nota 45 a p. 37.

<sup>(42)</sup> SAUL, *Russia and the Mediterranean 1797-1807* cit., p. 83.



alle voci sulle intenzioni di quest'ultima di favorire il crollo dell'Impero Ottomano per impadronirsi delle spoglie. La notizia dell'invasione dell'Egitto (luglio 1798), paese nominalmente sotto la sovranità di Selim III, mutò decisamente l'atteggiamento del Divano spingendolo ad allearsi con la Gran Bretagna e la Russia. L'entrata in guerra della Russia merita una spiegazione dettagliata.

Soltanto all'inizio dell'ottobre 1797 l'imperatore Paolo I venne a conoscenza dell'occupazione francese delle isole Ionie, allorché gli fu riferito che il console russo a Zante, Zagorski, era stato arrestato<sup>(43)</sup>, ma per allora ci si limitò alle proteste verbali. Verso la metà di novembre giunsero a San Pietroburgo le prime ma confuse informazioni sulla pace di Campoformio. La definitiva acquisizione francese delle isole nonché la crescente influenza della Repubblica a Costantinopoli misero in allarme la Corte russa che temeva una minaccia diretta verso il Mar Nero. Ma a spingere definitivamente all'azione fu la notizia della presa di Malta. L'interesse di Paolo I per quest'isola era in realtà una conseguenza di quello per l'Ordine cavalleresco di San Giovanni, da lui idealmente visto come una sorta di milizia cristiana che poteva servirgli da fulcro della reazione contro la rivoluzione sovvertitrice della società e della religione. In seguito lo Zar riuscì addirittura, benché non cattolico, a farsi eleggere Gran Maestro (7 novembre 1798), ma la Santa Sede non confermò la nomina per le palesi irregolarità riscontratevi.

Il vice ammiraglio Fëdor Fëdorovič Ušakov ricevette l'ordine di salpare da Sebastopoli dirigendosi verso il Bosforo per entrare in comunicazione con l'ambasciatore russo a Costantinopoli, Vasili Tamara<sup>(44)</sup>, e, se la Porta avesse richiesto aiuto, unire le sue navi con le turche allo scopo di combattere i Francesi (16 agosto 1798). Il 2 settembre, un mese dopo la battaglia di Abukir, l'incaricato d'affari francese in Turchia fu arrestato, conformemente alla prassi usata dal Governo ottomano nei riguardi dei rappresentanti di quei paesi contro cui entrava in conflitto aperto. La formale dichiarazione di guerra sopraggiunse il giorno 9, dopo che Atif Effendi, il ministro degli esteri, aveva sottoscritto l'impegno a permettere il passaggio degli Stretti alle navi russe, che poterono così attraccare a Costantinopoli. Qui si svolse una conferenza tra Ušakov,

---

(43) Su di lui cf. ANASTASSIADOU, *Les Russo-Turcs à Zante en 1798* cit., nota 48 a p. 38.

(44) Tamara era un ricco mercante greco della costa del Mar Nero, il quale aveva reso utili servigi sotto Caterina II e Potëmkin in occasione dell'annessione della Crimea (1783) e durante la guerra russo-turca del 1788-1792.



Cadir Bey, comandante della flotta turca, Sir Sidney Smith, commodoro britannico, Atif Effendi e Tamara. Fu decisa l'unione delle flotte russa e turca sotto il comando di Ušakov, che si sarebbe diretto contro le isole Ionie. La «strana» alleanza russo-turca<sup>(45)</sup> segnò l'inizio della guerra della seconda coalizione contro la Francia, cui presero parte anche Napoli e, dal gennaio-aprile 1799, l'Austria, sul conto della quale era pesato in San Pietroburgo il sospetto di voler impadronirsi delle isole. Ušakov, distintosi in precedenza proprio nel corso della guerra contro i Turchi, non era un fine diplomatico e non conosceva lingue straniere, ma aveva ai suoi ordini alcuni ufficiali, tra cui diversi Greci, che lo aiutarono nel cercare di ottenere rapporti amichevoli con le popolazioni locali. Egli si fece precedere nelle isole da due proclami, uno firmato da lui in nome del suo Imperatore ed un altro sottoscritto dal Patriarca di Costantinopoli Gregorio, sostanzialmente simili nel tenore e nel contenuto: vi si incitavano gli isolani a ribellarsi contro gli empi ed atei Francesi, promettendo loro che avrebbero avuto libertà di scegliersi la forma di governo che più gradivano, qualora non avessero scelto come modello quella di Ragusa<sup>(46)</sup>.

Frattanto nelle isole il malcontento era pressoché generale, aggravato dalla proibizione del commercio con i Paesi nemici cui si era accompagnato l'arresto dei due consoli inglese<sup>(47)</sup> e russo. La situazione per i Francesi si presentava critica anche sotto il punto di vista prettamente militare, tuttavia Chabot non ritirò le piccole guarnigioni per concen-

---

(45) Cf. il testo del trattato d'alleanza difensiva firmato il 23 dicembre 1798 in de MARTENS, *Recueil...* cit., pp. 532-536. Cf. anche de KOCH - SCHOELL, *Histoire abrégée...*, V, cit., pp. 241-242.

(46) L'avversione ideologica nei riguardi della Rivoluzione ed il timore per la presenza militare francese nel Levante spinsero Russia e Turchia, tradizionali nemiche, ad un'alleanza, che parve quasi innaturale, dettata esclusivamente dalla comunanza dell'avversario. I due alleati, tuttavia, per ottenere l'appoggio degli isolani, non esitarono a rivolgersi a loro con accenti insoliti: «Le armi dei due più assoluti monarchi si mostravano liberali non meno delle repubblicane, perché Zar e Sultano proclamavano non altro avere in mira che il bene del popolo e la sua libertà, per la qual cosa, nel combattere i principi della rivoluzione francese, porgevano a quelli un involontario omaggio. Chiedendo poi l'opera del popolo, facevano istintivamente a lui comprendere che per diritto esso deve aver parte nel suo destino, e così [...] tacitamente riconoscevano presso alla loro un'altra potenza non prima registrata fra le regnanti». È il giudizio di E. LUNZI, *Storia delle isole Ionie sotto il reggimento dei repubblicani francesi* cit., p. 204.

(47) Sul console inglese Spiridione Foresti e il suo arresto cf. ANASTASSIADOU, *Les Russo-Turcs à Zante en 1798* cit., nota 49 a pp. 38-39.



trarle a Corfù, come forse sarebbe stato più opportuno fare al fine di prolungare la resistenza. Ušakov decise di inviare volta per volta piccole squadre distaccate dalla flotta principale per conquistare le singole isole, riservandosi d'impiegare il grosso delle proprie forze nell'assedio di Corfù. In questo modo ai primi di ottobre gli alleati obbligarono alla resa la piccola guarnigione di Cerigo dopo breve resistenza; fu questa la prima azione di guerra che vide coinvolti i Russi nelle guerre napoleoniche.

Zante era stata posta dalle autorità militari in stato d'assedio, mentre il potere civile si dissolveva con la partenza del commissario Rulhière e del presidente della commissione centrale, recatosi a Corfù per avere istruzioni dal governo generale. All'arrivo della flotta i contadini insorsero ed il piccolo presidio si arrese quasi senza combattere. A Cefalonia le autorità civili finsero di appoggiare i Francesi, ma in realtà preparavano la ribellione che divampò cruenta agevolando la conquista dell'isola. Solo ad Itaca ed a Santa Maura i confederati dovettero venire a capo di una vivace resistenza, nell'ultimo caso dovuta anche al terrore di cadere nelle mani di Ali Pascià<sup>(48)</sup> e delle sue bande greco-albanesi. In precedenza, infatti, il temibile Pascià dell'Epiro aveva rinnegato la sua amicizia coi Francesi e li aveva attaccati a Butrintò, obbligandoli ad abbandonarla, a Nicopoli ed a Prevesa, dove aveva fatto strage dei difensori e degli abitanti, mentre Vonizza si arrese senza combattere, ma non riuscì a prendere Parga.

La flotta principale russo-turca giunse in vista dell'isola di Corfù il 20 novembre e ne iniziò il blocco. Vennero stretti accordi con autorevoli nobili per ottenere l'appoggio degli insorti locali, sicché in breve solo il capoluogo con le sue fortezze restò in mano francese, assediato per terra e per mare. Già da circa un mese il comando di piazza aveva proclamato lo stato d'assedio, per cui l'amministrazione centrale ed il municipio decadevano dalle loro funzioni ed alla prima veniva sostituita una commissione temporanea, poi commissione di Salute Pubblica, composta di tre Francesi. I giudici civili rimanevano in carica, ma i delitti riguardanti la sicurezza del luogo sarebbero stati giudicati da un tribuna-

---

<sup>(48)</sup> Su di lui e sulla sua partecipazione alla guerra della seconda coalizione cf. C. BOTTA, *Storia d'Italia dal 1789 al 1814* cit., pp. 543-558; U. FOSCOLO, *Prose politiche e apologetiche*, I, *Scritti sulle isole Ionie e su Parga*, a cura di G. Gambarin, Firenze 1964, *passim*, e la recente biografia dello studioso albanese S. GODO, *Ali Pascià di Tepelena*, trad. di E. Scalabrino, Lecce 1997.



le militare. Da parte alleata, invece, Ušakov nominò soprintendente dell'isola di Corfù durante l'assedio il conte Nicolò Bulgari.

Mentre le operazioni militari si protraevano con scarso esito per ambo le parti, un complesso gioco diplomatico si svolgeva tra le potenze alleate. I Britannici non vedevano di buon occhio la presenza dei Russi nel Mediterraneo e tentarono di precederli nello Ionio. Il 9 ottobre Nelson stese un proclama per incitare gli abitanti di Corfù, Cefalonia, Zante e Cerigo a scacciare i Francesi ed alzare bandiera britannica mettendosi sotto la sua protezione, promettendo loro che nessun contributo o tassa sarebbe stato richiesto. Successivamente ordinò ad un suo fidato luogotenente di occupare le isole ma, prima che questi potesse salpare, giunse notizia dell'arrivo russo. L'andamento della guerra impedì un intervento militare inglese in questo settore, benché il console generale britannico a Corfù, Spiridione Foresti, alloggiato a bordo della nave ammiraglia turca, operasse per far apparire l'assedio come un'operazione congiunta anglo-russo-turca.

Anche la cooperazione turco-russa fu difficile. Cadir Bey biasimava Ušakov per la lentezza, ma egli stesso non era presente nel teatro delle operazioni, preferendo intrattenersi coi dignitari stranieri in visita, tra cui molti nobili isolani, cosa che sembra infastidisse molto il vice ammiraglio russo. Quest'ultimo si lamentava per la mancanza dei rifornimenti promessigli. In febbraio arrivarono i mercenari albanesi mandati da Ali, ma si rivelarono, com'era loro costume, più adatti al saccheggio che alle azioni belliche; anche un assalto tentato dai contadini greci fallì. Finalmente il 1° marzo 1799 fu conquistata l'isoletta di Vido, da cui era possibile battere in breccia le fortezze di Corfù; due giorni dopo la guarnigione capitolava.

Terminava in questo modo il breve dominio della Francia repubblicana sulle isole Ionie, dominio rivelatosi deludente rispetto alle promesse con cui si era presentato e che non era riuscito a mantenersi su di un consenso di massa, finendo poi per essere travolto dai nemici esterni: un tipico esempio della difficoltà incontrata dai Francesi in quegli stessi anni nell'esportare la rivoluzione negli altri Paesi europei e segnatamente in Italia. Tuttavia un certo rimpianto per la «democrazia» francese non svanirà del tutto in taluni ambienti e tornerà a farsi vivo qualche anno più tardi, quando anche i nuovi «liberatori» avranno deluso le aspettative riposte in loro.



## ΠΑΡΑΤΗΡΗΣΕΙΣ ΓΙΑ ΤΗ ΔΙΓΛΩΣΣΙΑ ΤΟΥ ΣΟΛΩΜΟΥ: ΑΝΑΜΕΣΑ ΣΤΑ ΙΤΑΛΙΚΑ ΚΑΙ ΤΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ (\*)

"[...] words [...] We would be quite lost without them: 'I wanted to utter a word, but that word I cannot remember; and the bodiless thought will now return to the palace of shadows', said the Russian poet Mandelstam"

L. Vygotsky, *Thought and Language*.

Μολονότι η συστηματική χρήση δύο γλωσσικών οργάνων, του ιταλικού και του ελληνικού, συνιστά καίριο χαρακτηριστικό γνώρισμα της προσωπικότητας και της λογοτεχνικής δημιουργίας του Σολωμού, το σχετικό ενδιαφέρον των μελετητών του ποιητή εμφανίζεται μάλλον περιστασιακό, τουλάχιστον έως τις τελευταίες δεκαετίες. Η διαπίστωση προκαλεί ίσως εντύπωση, ωστόσο δεν είναι δυσερμήνευτη: η προσέγγιση του θέματος αυτού, ή, μάλλον, ακόμη και αυτή η αναγνώρισή του, προσέκρουε σε δύο κυρίως δυσκολίες.

Η πρώτη οφειλόταν στα ελλιπή και συγκεχυμένα στοιχεία που υπήρχαν για μεγάλο χρονικό διάστημα σχετικά με την έκταση και τον τρόπο χρήσης των δύο γλωσσών από τον ποιητή. Η κωδικοποίηση του έργου του στην έκδοση των *Ευρισκομένων*, η οποία κυκλοφόρησε το 1859 και κυριάρχησε τουλάχιστον για έναν αιώνα<sup>(1)</sup>, αφενός συσκοτίζε τη χρονολογική σχέση ανάμεσα στην ιταλόγλωσση και στην ελληνόγλωσση παραγωγή του, στον βαθμό που τις παρουσίαζε σαφώς διαχωρισμένες σε δύο διαφορετικές ενότητες, και, αφετέρου, δεν συμβάδιζε με την πολλαπλά βαρύνουσα πληροφορία του ίδιου του εκδότη, του Ιάκωβου Πολυλά, ότι ο

---

(\*) Το κείμενο αυτό οφείλει πολλά στο ερευνητικό περιβάλλον του Κέντρου Ελληνικής Γλώσσας, στις γόνιμες συζητήσεις με τη συνάδελφο γλωσσολόγο Ελένη Καραντζόλα, αλλά και στη φιλική συμπαράσταση του Βασίλη Αναστασιάδη.

(<sup>1</sup>) Βλ. Πολυλάς. Την έκδοση των *Ευρισκομένων* αναπαράγουν, όπως είναι γνωστό, οι περισσότεροι από τους επόμενους εκδότες του σολωμικού έργου και στην έκδοση αυτή στηρίζεται η πληρέστερη και πλέον έγκυρη έκδοση σολωμικών *Απάντων* που διαθέτουμε σήμερα, με την επιμέλεια του Λίνου Πολίτη (Βλ. Απ. 1, Απ. 2).



Σολωμός «τες περισσότερες φορές επρωτοσχεδίαζε»<sup>(2)</sup> τα ελληνόγλωσσα ποιήματά του στην ιταλική γλώσσα, δεδομένου ότι στην έκδοση ελάχιστα ιταλόγλωσσα προσχέδια δημοσιεύονταν, και, μάλιστα, όχι στην πρωτότυπη μορφή τους αλλά μεταφρασμένα στα ελληνικά. Επιπλέον, άγνωστα παρέμεναν για πολλά χρόνια συμπληρωματικά τεκμήρια της διγλωσσίας του ποιητή, όπως για παράδειγμα η ιδιωτική αλληλογραφία του, γραμμένη σχεδόν εξολοκλήρου στα ιταλικά, καθώς και το γεγονός ότι ο ίδιος είχε αναθέσει στον φίλο του Νικόλαο Λούντζη τη μετάφραση στα ιταλικά ενός εντυπωσιακού όγκου γερμανικών φιλοσοφικών και λογοτεχνικών κειμένων, τα οποία ενδιαφερόταν να αναγνώσει προσωπικά<sup>(3)</sup>.

Η δεύτερη δυσκολία συνδεόταν με τη διπλή ιδιότητα που αποδόθηκε νωρίς στον Σολωμό, από τη μία του εθνικού ποιητή και από την άλλη του γενάρχη της νεοελληνικής λογοτεχνικής γλώσσας, ή, ορθότερα, με το ευνόητο αντίκρουσμα της διπλής αυτής ιδιότητας στην πολιτική και πνευματική νεότερη ιστορία μας. Στο πλαίσιο αυτό, η διγλωσσία του Σολωμού και κυρίως οι ενδείξεις ότι η ιταλική είχε σταθερό προβάδισμα έναντι της ελληνικής κατά τον σχεδιασμό των ελληνόγλωσσων έργων του —τα οποία, επιπλέον, έμειναν κατά κανόνα ημιτελή— θεωρήθηκε θέμα ακανθώδες και μάλλον αποφευκτέο. Με ελάχιστες εξαιρέσεις, άλλωστε, οι περιστασιακές αναφορές σε αυτό υπήρξαν ή προκάλεσαν ως αντίδραση ακραίες θέσεις. Κοινό γνώρισμά τους αποτελεί ο επιλεκτικός υπερτονισμός ορισμένων δεδομένων, παραπέρα, όμως, δίστανται υποστηρίζοντας διαζευκτικά είτε την απόλυτη κατοχή της ελληνικής γλώσσας είτε την άγνοιά της, και, παράλληλα, την ελληνική ή την ξενική ιδιοσυγκρασία του ποιητή, τη στιχουργική άνεση ή δυστοκία του<sup>(4)</sup>.

(2) Βλ. τώρα Άπ. 1, 39.

(3) Τα πρώτα αναλυτικά στοιχεία σχετικά με τις ιταλικές μεταφράσεις του Λούντζη δίνονται από τον Λίνο Πολίτη το 1957 (βλ. τώρα Πολίτης, 1985, σ. 319-347). Ωστόσο, ο μεγάλος όγκος των μεταφράσεων (24 τόμοι) θα γίνει γνωστός το 1965, χάρη στον Louis Coutelle (βλ. τώρα Coutelle, 1990, σ. 21-48). Σχετικά με την αλληλογραφία του Σολωμού, η σταδιακή δημοσιοποίησή της ξεκινά στις αρχές του αιώνα μας (βλ. τώρα Άπ. 3, 3 κ.εξ.). Όσον αφορά, τέλος, τη χρήση από το Σολωμό και της ιταλικής γλώσσας κατά την σύνθεση των ελληνόγλωσσων έργων του, λίγα αλλά αποκαλυπτικά, άμεσα τεκμήρια (π.χ. φωτογραφίες χειρογράφων του ποιητή) έρχονται για πρώτη φορά στο φως το 1927, με την έκδοση του Κώστα Κairoφύλα (βλ. Kairoφύλας).

(4) Μνημονεύω ενδεικτικά ορισμένα ονόματα που συνεισέφεραν σε αυτόν τον διάλογο, ή, μάλλον, τη διαμάχη. Στους “κατηγόρους” του ποιητή συμπεριλαμβάνονται οι Αριστοτέλης Βαλαωρίτης (βλ. τώρα Ζώρας, 1959, σ. 252-254), Αλέξανδρος Σούτσος (βλ. Σούτσος, σ. 96-100) Αλέξανδρος Ρ. Ραγκαβής (βλ. Ραγκαβής, σ. 88-89), Γ. Χατζιδάκης (βλ. Χατζιδάκης, σ. 596, 679, 816), Σίμος Μενάρδος (βλ. Μενάρδος,



Η ανασταλτική λειτουργία των δύο παραγόντων που επισημάνθηκαν πιο πάνω αποκαλύπτεται ασφαλώς εκ των υστέρων. Δεν είναι τυχαίο ότι, καθώς σταδιακά η πρώτη από τις δύο δυσκολίες αίρεται, με τη γνωστοποίηση τεκμηρίων που έως τότε ελάνθαναν, το επιστημονικό και κριτικό ενδιαφέρον για τη σολωμική διγλωσσία εντείνεται. Οι εκδηλώσεις του, ωστόσο, δεν είναι ευθέως ανάλογες προς τη βαρύτητα των τεκμηρίων, πράγμα που μάλλον μας υποχρεώνει να αναγνωρίσουμε ως δραστικότερη την ανασταλτική λειτουργία της δεύτερης δυσκολίας. Πάντως, από τη δεκαετία του '30 και εξής, το ενδιαφέρον εστιάζεται σε άλλες πτυχές του Σολωμού ως εθνικού ποιητή, κατά το μάλλον ή ήττον ανεξάρτητες —ή ακόμη και αντίστροφες— προς αυτή καθαυτή τη γνώση της ελληνικής γλώσσας. Έτσι, το 1937 ο Γιώργος Σεφέρης αντισταθμίζει την ελλιπή γνώση των ελληνικών με το τελικό αναμφισβήτητο γλωσσικό κατόρθωμα του Σολωμού, «που εχάραξε μια για πάντα την πορεία της ελληνικής γλώσσας»<sup>(5)</sup>, το 1946 ο Λίνος Πολίτης συμβιβάζει την ιδιότητα του εθνικού με την ιδιότητα του Ευρωπαίου<sup>(6)</sup>, και το 1947 ο Ζήσιμος Λορεντζάτος όχι μόνο δεν αντιμετωπίζει υποτιμητικά τις δυσκολίες που είχε ο ποιητής με την ελληνική γλώσσα αλλά, αντίθετα, διακρίνει σε αυτόν και στην αγωνιώδη προσπάθειά του για την κατάκτησή της ένα σύμβολο του νεοελληνικού εκφραστικού προβλήματος<sup>(7)</sup>.

---

σ. 182) και Κώστας Βάρναλης (βλ. Βάρναλης, 1925, σ. 37-45), ενώ στους "υπερασπιστές" του, ο Κωστής Παλαμάς (βλ. τώρα Χατζηγιακουμής, 1970, σ. 165-174), ο Γεράσιμος Σπαταλάς (βλ. Σπαταλάς, σ. 14-15), αλλά και ο Βάρναλης του 1941 (βλ. τώρα Βάρναλης, 1980, σ. 123-126, το άρθρο «Ο Σολωμός ήξερε ελληνικά;»). Για τη χρονολόγηση του εν λόγω άρθρου (εφημ. *Πρωΐα*, Πε. 31.7.1941), βλ. Μαρκεζέλι, σ. 75, αριθ. 229. Πρέπει να σημειωθεί ότι στο φορτισμένο κλίμα που δημιουργείται γύρω από το θέμα της διγλωσσίας του Σολωμού, η στάση του Παλαμά συνιστά ασφαλώς εξαίρεση. Μολονότι στο μαχητικό κείμενο με το οποίο υπερασπίζεται τον Σολωμό απέναντι στις κατηγορίες του Α. Σούτσου και του Α.-Ρ. Ραγκαβή αναγνωρίζουμε κάποιες υπερβολές, στα επόμενα κείμενά του για τον Σολωμό οι αναφορές στο θέμα της διγλωσσίας είναι μεν διακριτικές αλλά ασφαλώς ψύχραιμες και ακριβοδίκαιες (βλ. τώρα Χατζηγιακουμής, 1979, σ. 43-44).

<sup>(5)</sup> Σεφέρης, σ. 74.

<sup>(6)</sup> Βλ. τώρα Πολίτης, 1985, σ. 351-382.

<sup>(7)</sup> Βλ. τώρα Λορεντζάτος, σ. 15-109: «Δοκίμιο Ι: Το εκφράζεσθαι». Ας σημειωθεί ότι, γράφοντας το δοκίμιο αυτό, ο Λορεντζάτος έχει στη διάθεσή του όσα τεκμήρια σχετικά με τη σολωμική διγλωσσία είχε προσκομίσει η έκδοση *Καιροφύλα* (1927), και τα οποία είχε υπόψη του και ο Σεφέρης, και, επιπλέον, το δίγλωσσο θεματικό υλικό της *Γυναίκας της Ζάκυνθος*, στην πρόσφατη τότε έκδοση του Λίνου Πολίτη (βλ. Πολίτης, 1944).



Στο δοκίμιο του Λορεντζάτου βρίσκουμε την πρώτη εκτενέστερη και νηφάλια προσέγγιση της διγλωσσίας του ποιητή. Οι επόμενες —αναλυτικότερες και συστηματικότερες— χρονολογούνται αρκετά αργότερα, τη δεκαετία του '80 και του '90<sup>(8)</sup>, όταν η σολωμική έρευνα εμφανίζεται μάλλον απαλλαγμένη από τις ιδεολογικές εμπλοκές των προηγούμενων χρόνων και, συγχρόνως, αναμφίβολα ενδυναμωμένη με στοιχεία που πλέον διευκολύνουν, αν δεν επιβάλλουν, την εξέταση του θέματος<sup>(9)</sup>. Από τα στοιχεία αυτά, στα οποία συμπεριλαμβάνονται η αλληλογραφία του ποιητή και οι κώδικες με τις μεταφράσεις του Λούντζη<sup>(10)</sup>, ιδιαιτέρως βαρύνουσα σημασία έχουν η μνημειώδης διπλωματική έκδοση των *Αυτόγραφων Έργων* του Σολωμού το 1964 από τον Λίνο Πολίτη, που έκανε προσιτό σε όλους το δίγλωσσο (ή, ορθότερα, πολύγλωσσο) εργαστήρι του ποιητή, και, ακολούθως, μια σειρά νέων εκδόσεων επιμέρους ανολοκλήρωτων σολωμικών έργων —με την αναλυτική μέθοδο που επινόησε και εφάρμοσε η Ελένη Τσαντσάνογλου ή με μεθόδους που κινούνται στο πνεύμα της αναλυτικής<sup>(11)</sup>— στις οποίες παρουσιάζονται για πρώτη φορά στη θεματική και χρονολογική αλληλουχία τους οι διάσπαρτες στα χειρόγραφα ιταλικές και ελληνικές επεξεργασίες, παρέχοντας έτσι —ανάμεσα σ' άλλα— και τη δυνατότητα να μελετηθεί σε βάθος η χρήση και η διαπλοκή των δύο γλωσσικών οργάνων κατά τη διαδικασία σύνθεσης των έργων αυτών.

Επιχειρώντας τώρα να περιγράψουμε τη σημερινή εικόνα της έρευνας όσον αφορά τη διγλωσσία του Σολωμού, θα μπορούσαμε να θυμηθούμε τα εξής καίρια σημεία: Η διγλωσσία του Σολωμού θεωρείται φυσική συνέπεια του δίγλωσσου-πολύγλωσσου περιβάλλοντος της Ζακύνθου, στο οποίο γεννιέται και μεγαλώνει, και της ιταλικής παιδείας, με την οποία εξοικειώνεται ως γόνος αριστοκρατικής οικογένειας, πρώτα στη γενέτειρά του κι έπειτα στην Ιταλία μέχρι την ηλικία των είκοσι χρόνων<sup>(12)</sup>. Σε αυτές τις

(<sup>8</sup>) Βλ. με χρονολογική σειρά: Rotolo· Merlier, 1990· Mackridge, 1994/1 και 1994/2. Η μελέτη του Merlier, η οποία δημοσιεύτηκε μετά το θάνατό του (1976), δυστυχώς αποσπασματικά και χωρίς βιβλιογραφικό σημείωμα, μπορεί να χρονολογηθεί, βάσει εσωτερικών ενδείξεων, μετά το 1964.

(<sup>9</sup>) Η δυσκολία, ωστόσο, που δημιουργούν οι ιδεολογικές εμπλοκές αποδεικνύεται ανθεκτική σε μια νηφαλιότερη και περισσότερο αντικειμενική προσέγγιση του θέματος. Πράγματι, δύσκολα μπορεί να γίνει αλλιώς κατανοητή η παραγνώριση των διαθέσιμων στοιχείων στην άποψη που διατυπώνει ο Ν. Β. Τωμαδάκης (βλ. Τωμαδάκης, σ. 22), και, εντελώς πρόσφατα, ο Στυλιανός Αλεξίου (βλ. Αλεξίου, σ. 81-82).

(<sup>10</sup>) Βλ. εδώ σημ. 3.

(<sup>11</sup>) Βλ. Τσαντσάνογλου, 1982, σ. 174 κ.εξ· Ιωαννίδου· Κεχαγιόγλου, 1979· Κεχαγιόγλου, 1989· Αγγελόπουλος· Τσαντσάνογλου, 1991.

(<sup>12</sup>) Βλ. Κριαράς, σ. 11-29· Rotolo, σ. 87-90· Mackridge, 1994/2, σ. 59-61.



περιστάσεις δεν θα έπρεπε να μας ξενίζουν ούτε το γεγονός ότι επιστρέφοντας στη Ζάκυνθο (1818) συνεχίζει να γράφει ποιήματα στα ιταλικά ούτε οι μαρτυρημένες την εποχή αυτή δυσκολίες του με την ελληνική γλώσσα<sup>(13)</sup>. Παραπέρα, όμως, η πρόθεσή του να γράψει ποίηση στα ελληνικά δεν προσέκρουε μόνο στην ελλιπή γνώση του της ελληνικής αλλά και στην απουσία μιας διαμορφωμένης ενιαίας ποιητικής νεοελληνικής γλώσσας. Για να υπερβεί τη διπλή αυτή δυσκολία ο Σολωμός στρέφεται και μελετά τις ποικίλες υπάρχουσες λογοτεχνικές παραδόσεις (π.χ. την κρητική λογοτεχνία, το δημοτικό τραγούδι)<sup>(14)</sup>. Στην αξιοθαύμαστη αφομοιωτική και αναπλαστική ικανότητά του μπορούμε να αποδώσουμε το γεγονός ότι τελικά διαμόρφωσε —αρχίζοντας να γράφει στα ελληνικά περίπου από το 1820 και για τουλάχιστον μία τριακονταετία— ένα εντελώς προσωπικό εκφραστικό μέσο, στο οποίο αναγνωρίζουμε τη γόνιμη εκμετάλλευση όχι μόνο της ελληνικής αλλά και της ευρωπαϊκής, κυρίως της ιταλικής και της γερμανικής, λογοτεχνικής παράδοσης<sup>(15)</sup>.

Η παραπάνω εικόνα είναι αναμφίβολα αντικειμενική και νηφάλια, κάθε άλλο όμως παρά πλήρης. Μόλις επιχειρήσουμε να την εξειδικεύσουμε, εστιάζοντας σε επιμέρους όψεις της σολωμικής διγλωσσίας, τα ερωτήματα αποδεικνύονται περισσότερα από τις απαντήσεις. Απομένει, για παράδειγμα, να αξιολογήσουμε την επιστροφή του στην ιταλόγλωσση στιχουργία τα τέλη της δεκαετίας του 1840 ή τις αρχές της δεκαετίας του 1850, επιστροφή που άλλοτε χαρακτηρίστηκε από τους μελετητές ως «εντροπία» και άλλοτε συσχετίστηκε με την κλονισμένη υγεία, την προχωρημένη ηλικία και την απογοήτευση που σώρευσαν οι φιλόδοξες αλλά ανολοκλήρωτες απόπειρές του για τη σύνθεση ελληνόγλωσσων έργων<sup>(16)</sup>. Επίσης, να

(13) Βλ. τις σημαντικές πληροφορίες που περιέχονται στο γράμμα του Τρικούπη προς τον Ιάκωβο Πολυλά (τώρα Merlier, 1957, σ. 191), καθώς και τις πληροφορίες που δίνει ο ίδιος ο Πολυλάς στα «Προλεγόμενα» στην έκδοση των *Ευρισκομένων* (τώρα Άπ. Ι, 18).

(14) Βλ. τις καίριες παρατηρήσεις του Χατζηγιακουμή (Χατζηγιακουμής, 1968, σ. 23-24).

(15) Για τις απηχήσεις της νεοελληνικής λογοτεχνικής παράδοσης στο ποιητικό ιδίωμα του Σολωμού βλ. Χατζηγιακουμής, 1968. Τις απηχήσεις τις ιταλικής και γαλλικής λογοτεχνίας διερευνά συστηματικότερα ο Coutelle (βλ. Coutelle, 1977· Coutelle, 1990, σ. 13-19, 85-161). Για τις απηχήσεις της γερμανικής λογοτεχνικής και φιλοσοφικής παράδοσης βλ. Βελουδής. Μολονότι η βιβλιογραφία που δίνεται εδώ δεν είναι πλήρης, το θέμα των απηχήσεων τόσο της νεοελληνικής όσο και των ευρωπαϊκών λογοτεχνικών παραδόσεων στον Σολωμό δεν μπορεί να θεωρηθεί επαρκώς μελετημένο.

(16) Βλ. Σεφέρης, σ. 73· Λορεντζάτος, σ. 27-28, 30· Κριαράς, σ. 106-107· Rotolo, σ. 109-110· Mackridge, 1994/1, σ. 262.



μελετήσουμε «τη χρήση από τον ποιητή των δύο γλωσσικών οργάνων (ιταλικά-ελληνικά) και τη λειτουργία των ιταλικών σχεδιασμάτων κατά τη διαδικασία κατασκευής των ελληνόγλωσσων έργων του»<sup>(17)</sup>. Ακόμα, να κατανοήσουμε τους λόγους που οδηγούν τον Σολωμό στη χρήση και της ιταλικής γλώσσας κατά τη σύνθεση των ελληνόγλωσσων έργων του. Έχοντας επίγνωση ότι τα παραπάνω ζητούμενα είναι αλληλένδετα, θα ασχοληθώ ειδικότερα με το τελευταίο, αφήνοντας προς ώρας τα υπόλοιπα, με την ελπίδα της καλύτερης γνώσης των όρων τους.

Οι ερμηνείες που έχουν διατυπωθεί σχετικά με τη χρήση από τον Σολωμό και της ιταλικής γλώσσας κατά τη σύνθεση των ελληνόγλωσσων έργων του, μπορούν να διακριθούν σε δύο ομάδες. Η μία αναζητά την αιτία στην απουσία διαμορφωμένης ελληνικής λογοτεχνικής γλώσσας: ο Σολωμός σχεδίαζε στα ιταλικά τα ελληνόγλωσσα έργα του γιατί η γλώσσα αυτή, σε αντίθεση με την ελληνική, μπορούσε να ανταποκριθεί στις αυξημένες απαιτήσεις του<sup>(18)</sup>. Ωστόσο, η ερμηνεία αυτή δεν μπορεί να θεωρηθεί ικανοποιητική —αρκεί ίσως να θυμηθούμε περιπτώσεις συγχρόνων ομότεχνων του Σολωμού<sup>(19)</sup>. Η άλλη ομάδα συνδέει την ιδιαίτερη αυτή χρήση της ιταλικής γλώσσας από τον ποιητή με τη διγλωσσία του, και στο πλαίσιο αυτό εκφράζει τρεις διαφορετικές εκτιμήσεις. Η πρώτη προέρχεται από τον Ζήσιμο Λορεντζάτο, σύμφωνα με τον οποίο η παρουσία ιταλόγλωσσων σχεδιασμάτων κατά τη σύνθεση των ελληνόγλωσσων έργων μαρτυρεί την «αμφιβολία του ποιητή για το γλωσσικό του μέσο», το οποίο — παρατηρεί ο ίδιος — «έχω την εντύπωση ότι δεν υπέταξε ποτέ καλά»<sup>(20)</sup>. Η δεύτερη εκτίμηση προέρχεται από τον Vincenzo Rotolo, και σύμφωνα με αυτήν «l'italiano restò sempre la lingua preferita per fissare con maggior chiarezza ed esattezza le sue meditazioni»<sup>(21)</sup>. Η τρίτη προέρχεται από τον Peter Mackridge, ο οποίος υποστηρίζει ότι «the chief reason why Solomos drafted his mature Greek poems in Italian prose before laboriously converting them into Greek verse was that [...] he wished to place the

(17) Τσαντσάνογλου, 1982, σ. 338, σημ. 26. Εξαιρετικά χρήσιμες είναι οι σχετικές παρατηρήσεις που διατυπώνει η ίδια στο πλαίσιο της μελέτης αυτής (βλ. κυρίως σ. 172-177 και 227-261) καθώς και στις σημειώσεις και στα σχόλια που συνοδεύουν την αναλυτική έκδοση της *Γυναίκας της Ζάκυνθος* (βλ. Τσαντσάνογλου, 1991).

(18) Βλ. Ροζάνης, σ. 46. Την άποψη αυτή, που είχε υποστηρίξει παλιότερα και ο Σπαταλάς (βλ. Σπαταλάς, σ. 14), μοιάζει να συμμερίζεται ως έναν βαθμό και ο Mackridge (βλ. Mackridge, 1994/2, σ. 66).

(19) Βλ. επίσης Βελουδής, σ. 53-4.

(20) Λορεντζάτος, σ. 29.

(21) Rotolo, 1988, σ. 106. Την άποψη αυτή υποστηρίζει και ο Κριαράς, (βλ. Κριαράς, σ. 106).



Italian as a mediator of his expression and as a rein on his impulsive inspiration, which was capable of producing poems with somewhat excessive facility»<sup>(22)</sup>.

Ανάμεσα στις τρεις αυτές εκτιμήσεις, ο Λορεντζάτος προβάλλει τη φαινομενικά απλούστερη, σχεδόν απλοϊκότερη, ερμηνεία. Παρά ταύτα, νομίζω ότι δείχνει σαφέστερη και πληρέστερη επίγνωση των λόγων που οδηγούν τον Σολωμό στη χρήση της ιταλικής γλώσσας, στο μέτρο που αρκείται να επικαλεσθεί της ανάγκη στη θέση μιας «προτίμησης» ή, πολύ περισσότερο, ενός «χαλινού της έμπνευσης». Η ανάγκη αυτή συνδέεται, βέβαια, άμεσα με τους όρους της διγλωσσίας του ποιητή, τους οποίους θα επιχειρήσω να ξανασυζητήσω, προσκομίζοντας διαφωτιστικά, κατά τη γνώμη μου, στοιχεία από τα χειρόγραφα και το ελληνόγλωσσο έργο του.

Μολονότι δεν μπορούμε να προσδιορίσουμε με ασφάλεια το γλωσσικό περιβάλλον του Σολωμού κατά το πρωταρχικό στάδιο της ζωής του, η κρατούσα άποψη ότι τα ελληνικά ήταν η «μητρική» του γλώσσα δεν φαίνεται ακριβής. Καταρχάς, πρέπει να τονιστεί ότι λέγοντας ελληνικά εννούμε βέβαια το ζακυνθινό ιδίωμα, όπως αυτό αποτυπώνεται αίφνης στη διαθήκη του πατέρα του<sup>(23)</sup> και στα γράμματα της μητέρας του<sup>(24)</sup>. Κατά δεύτερο λόγο, λαμβάνοντας υπόψη τουλάχιστον και την παρουσία της πατρικής φωνής, μοιάζει πολύ πιθανό ότι η γλώσσα του πρωταρχικού περιβάλλοντος του ποιητή —«μητρική» γλώσσα, ή, ορθότερα, «γλώσσα του σπιτιού» (home language)— δεν είναι μία αλλά δύο: το ζακυνθινό ιδίωμα και τα ιταλικά, εφόσον, ακόμα και αν δεχθούμε ότι η μητέρα του, που ήταν αμόρφωτη, δεν ήξερε ούτε να μιλά κάποια ιταλικά, δύσκολα θα μπορούσαμε να υποστηρίξουμε το ίδιο και για τον πατέρα του.

Εξαιτίας και πάλι της απουσίας στοιχείων, δεν γνωρίζουμε από πότε και σε ποιες περιστάσεις μιλούσε ο Σολωμός πόσες και ποιες γλώσσες μέχρι την ηλικία των δέκα ετών, που έφυγε από τη Ζάκυνθο για την Ιταλία (1808). Η υπόθεση πάντως —ασφαλώς γενικόλογη— ότι χρησιμοποιούσε και τις δύο (ζακυνθινό ιδίωμα και ιταλικά) μοιάζει εύλογη. Άγνωστο επίσης παραμένει αν είχε κάποια συστηματική εξοικείωση με το ελληνικό αλφάβητο, ενώ, με βάση τα διαθέσιμα στοιχεία, φαίνεται ότι η ιταλική υπήρξε — από την ηλικία των πέντε ετών(;) — η αποκλειστική γλώσσα της σχολικής του εκπαίδευσης, πλάι στον ιταλό οικοδιδάσκαλο Don Santo Rossi, με τον οποίο αργότερα θα μεταβεί στην Ιταλία, όπου και θα παραμείνει σπουδάζοντας δέκα χρόνια. Από τις δύο λοιπόν γλώσσες του Σολωμού, το

<sup>(22)</sup> Mackridge, 1994/2, σ. 65-6· βλ. επίσης Mackridge, 1994/1, σ. 261.

<sup>(23)</sup> Βλ. Άπ. 3, 570-576.

<sup>(24)</sup> Βλ. Πολίτης, 1985, σ. 67-83.



ζακυνθινό ιδίωμα εμφανίζεται ως μια γλώσσα προφορικής κυρίως —αν όχι: μόνον— επικοινωνίας, η οποία στη συνέχεια, από τα δέκα έως τα είκοσι χρόνια του, «βουβαίνεται», ενώ η ιταλική μια γλώσσα της οποίας η εκμάθηση σταδιακά ολοκληρώνεται: γίνεται η γλώσσα της ανάγνωσης και της παιδείας του, του γραπτού και του προφορικού λόγου του, με αποκλειστικό μάλιστα χαρακτήρα, τουλάχιστον για δέκα κρίσιμα χρόνια. Αξιοσημείωτο είναι ότι οι επιστολές που ο Σολωμός θα απευθύνει από την Ιταλία στη μητέρα του, στον άνθρωπο με τον οποίο κατεξοχήν επικοινωνούσε στο ζακυνθινό ιδίωμα, είναι γραμμένες στα ιταλικά.

Πιάνοντας τώρα το νήμα από την εποχή που ο Σολωμός επιστρέφει στη Ζάκυνθο (1818), μοιάζει αδιαμφισβήτητο ότι πρώτη γλώσσα του είναι τα ιταλικά ενώ το ζακυνθινό ιδίωμα αποτελεί μια μακρινή ανάμνηση. Με την επανένταξη βέβαια στο περιβάλλον της Ζακύνθου, η ανάμνηση αυτή ενεργοποιείται και το ιδίωμα επανακάμπτει στο γλωσσικό παρόν, το οποίο, όμως, δεν πρέπει να ξεχνάμε, είναι πολυφωνικό: δίγλωσσο ή, ορθότερα, πολύγλωσσο<sup>(25)</sup>. Η ιταλική γλώσσα θα εξακολουθήσει να παίζει σημαντικό ρόλο στην καθημερινή ζωή του Σολωμού αλλά και στη λογοτεχνική δημιουργία του<sup>(26)</sup>, και, όπως φαίνεται, θα παίζει επίσης σημαντικό ρόλο όταν ο Σολωμός θα αποφασίσει να γίνει έλληνας ποιητής: μέσω αυτής θα προσεγγίσει την ελληνική γλώσσα και την ελληνική λογοτεχνική παράδοση. Την υπόθεση, που καθιστούν εύλογη οι όροι της διγλωσσίας του και, συνακόλουθα, ο βαθμός γνώσης του των δύο γλωσσών, έτσι όπως περιγράφηκαν πιο πάνω, μοιάζει να επιβεβαιώνουν τα χειρόγρατά του. Από το νεανικό τετράδιο του ποιητή, των ετών 1820-28, παραθέτω, διατηρώντας την ορθογραφία του, τις ακολουθες καταγραφές:

φρενιτης (mi pare che sia delirio)  
 λιμανι mi pare che sia canale  
 βουτυταδες nuotatori κολυμπυσταδες  
 connotati σουσουμια (κακό) κατασυμαδα (καλυτερο)  
 (AE 45,25\*-27)

(<sup>25</sup>) Η ιταλική αποτελεί την επίσημη γλώσσα του Ιονίου Κράτους, ενώ παράλληλα χρησιμοποιούνται η αγγλική, η γαλλική, το ζακυνθινό ιδίωμα καθώς και άλλες ποικιλίες της ελληνικής. Βλ. τις καίριες παρατηρήσεις του Mackridge (Mackridge, 1994/1), ιδιαίτερα όσον αφορά την πολυγλωσσία του ίδιου του Σολωμού.

(<sup>26</sup>) Θυμίζω: την πληροφορία του Πολυλά ότι ο Σολωμός μιλούσε συνήθως στα ιταλικά (βλ. Άπ. 1, 39), την ιταλόγλωσση αλληλογραφία του ποιητή, που ξεκινά ξανά από το 1824 (βλ. Άπ. 3, 65), τα ιταλόγλωσσα, έμμετρα και πεζά, λογοτεχνικά κείμενά του, που χρονολογούνται από το 1818 έως τουλάχιστον και το 1827, καθώς και την ιταλόγλωσση συλλογή σονέτων που δημοσιεύει το 1822 (βλ. Άπ. 2, 95-207 και 294-297).



(*preghiere*) τα παρακάλια  
(*AE* 48,2\*)

Ξέρουμε ότι οι λέξεις «φρενίτης», «λιμάνι», «βουτητάδες», «κατασήμεδα», «τα παρακάλια» αποθησαυρίζονται κατά την ανάγνωση ελληνικών λογοτεχνικών έργων, στα οποία ο Σολωμός στρέφεται προκειμένου να σπουδάσει την ελληνική ποιητική γλώσσα και να διαμορφώσει το προσωπικό του λογοτεχνικό όργανο<sup>(27)</sup>. Τις περισσότερες μάλιστα από τις λέξεις αυτές τις βρίσκουμε αργότερα ενσωματωμένες στα δικά του έργα. Εκείνο, όμως, που κυρίως μας ενδιαφέρει εδώ είναι ότι οι λέξεις του είναι άγνωστες, ότι εικάζει τη σημασία τους πιθανότατα από τα συμφραζόμενα, και ότι την σημειώνει στην οικεία του γλώσσα, τα ιταλικά, προσθέτοντας κάποτε, πλάι στην ιταλική απόδοση, και την ελληνική/ιδιωματική λέξη που θεωρεί συνώνυμη. Είναι, πιστεύω, προφανές ότι οι συγκεκριμένες καταγραφές από το νεανικό τετράδιο του Σολωμού απεικονίζουν στιγμές μαθητείας σε μια δεύτερη/ξένη γλώσσα, η οποία είναι τα ελληνικά, με πρώτη γλώσσα, γλώσσα αφετηρίας, τα ιταλικά.

Ότι ο ποιητής αναπτύσσει τις γλωσσικές ικανότητές του στην ελληνική στηριζόμενος στις βάσεις που προσέλαβε από την ιταλική γλώσσα, το προσεπικυρώνουν, πιστεύω, λανθάνοντα τεκμήρια, που ανιχνεύονται στο ίδιο το ελληνόγλωσσο έργο του. Μολονότι δεν θα ήταν αδόκιμο να χαρακτηρισθούν απλώς γραμματικά και συντακτικά λάθη, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η προέλευσή τους: μοιάζει να οφείλονται σε μηχανιστική αναλογία κατά τη μεταφορά από την ιταλική γλώσσα. Το πρώτο παράδειγμα προέρχεται από μία σημείωση του ποιητή στην ωδή *Εις το θάνατο του Λορδ Μπάιρον* (Άπ. 1, 129):

«Τούτη η Ετιά ευρίσκεται εις μία μικρή κοιλάδα, κοντά εις μία βρύση εις την οποίαν ο Ναπολέων επήγαινε να ξεδιψάζεται».

Η παρουσία του παθητικού τύπου να ξεδιψάζεται αντί του ενεργητικού ρήματος μέσης διάθεσης «ξεδιψώ» συνδέεται ασφαλώς με τη δυνατότητα που έχουν και οι δύο σχηματισμοί στα ελληνικά να εκφράσουν την αυτοπάθεια. Ωστόσο, δεν πρέπει να είναι άσχετη με το τρόπο που δηλώνεται στην συγκεκριμένη περίπτωση η αυτοπάθεια στα ιταλικά. Πράγματι, στην ιταλική μετάφραση της εν λόγω σημείωσης διαβάζουμε «[...] a dissetarsi»

(27) Για την ταυτότητα των έργων βλ. Χατζηγιακουμής, 1968, σ. 106-107, 116-123. Στο ίδιο αυτόγραφο τετράδιο (Z 12) βρίσκουμε επίσης τις καταγραφές: «αεροδιάστρα oppure αεροσύστρα: macchina πνευματικά / το νωπό: l'umido / το χερούλι: il pistone» (*AE* 40, 24-26)· βλ. τη σχετική σημείωση του Α. Πολίτη (*AE* 587).



(ΑΕ 249 Β 5-8), δηλ. το μέσο αυτοπαθές αντίστοιχο του «ξεδιψώ» στα ιταλικά<sup>(28)</sup>. Αλλά και η αδυναμία διάκρισης και ορθής χρήσης, στην ίδια σημείωση, της εξακολουθητικής όψης του ρήματος («υποτακτική ενεστώτα») από τη συνοπτική («υποτακτική αορίστου») —επήγαινε να ξεδιψάζεται αντί «επήγαινε να ξεδιψάσει»— πρέπει επίσης να συνδέεται με την ιταλική σύνταξη στην οποία, πράγματι, η διάκριση αυτή δεν υπάρχει.

Την ιταλική σύνταξη σαφώς παρακολουθεί —δείχνοντας άγνοια της πτωτικής συμφωνίας στην ελληνική— η χρήση της παράθεσης (το υψηλότερο βουνό) σε ονομαστική, ανεξάρτητα από τον όρο αναφοράς (του Σνοβδόν)<sup>(29)</sup>, σε μιαν άλλη σημείωση του ποιητή στην ωδή *Εις το θάνατο του Λορδ Μπάιρον* (ΑΕ 172 Α 53):

«Κομβάι: ποταμός που τρέχει alle falde (οι πρόποδες ίσως) του Σνοβδόν το υψηλότερο βουνό».

Ανάλογα «λάθη» διαπιστώνουμε όχι μόνον στα νεανικά έργα του Σολωμού, στην περίοδο δηλαδή κατά την οποία φέρεται σταδιακά να εξοικειώνεται με τη χρήση της ελληνικής, αλλά και στα πιο ώριμα, όπως, για παράδειγμα, στη *Γυναίκα της Ζάκυθος*, όπου διαβάζουμε (Τσαντσάνογλου, 1991, σ. 43):

«<13.> Πολιορκισμένους και πολιορκούμενους και όλα τα έργα τους, και όλα τα πάντα τα εκατασκέπαζε μαυρίλα και πίσσα γιομάτη λάμψη, βροντή και αστροπελέκι».

Η ταυτόχρονη χρήση των μετοχών του παθητικού παρακειμένου (πολιορκισμένους) και του παθητικού ενεστώτα (πολιορκούμενους) —ο Σολωμός εννοεί «πολιορκισμένους» και «πολιορκούντες»/«πολιορκητές»— δείχνει προφανώς ελλιπή γνώση των γραμματικών κανόνων της ελληνικής. Αφετέρου, όμως, και σε αυτή την περίπτωση, η σύγχυση δεν αποκλείεται να έχει την αφετηρία της στην ιταλική γλώσσα: να επιχειρεί, δηλαδή, ο Σολωμός, να σχηματίσει στα ελληνικά την ενεργητική και παθητική μετοχή του ρήματος μεταφέροντας την ελάχιστη μορφολογική και ηχητική διαφοροποίηση των αντίστοιχων ιταλικών μετοχών: «*assediati*» «και» «*assedianti*».

Στο επόμενο παράδειγμα, από το Β' Σχεδιάσμα των *Ελεύθερων Πολιορκισμένων*, περιγράφοντας την ανταπόκριση των πολιορκημένων Μεσολογγιτών στον ήχο της σάλπιγγας που τους καλεί σε συμβούλιο, ο Σολωμός γράφει διαδοχικά.

<sup>(28)</sup> Η ιταλική μετάφραση της ωδής και των σημειώσεών της έγινε από τον ίδιο τον Σολωμό, με τη βοήθεια του Γεωργίου Δε Ρώσση· βλ. Άπ. 3, 118-119, 123-126.

<sup>(29)</sup> Βλ. και Βαγενάς, 1972, σ. 455, ο οποίος επισημαίνει ανάλογα «λάθη» στην ποιητική γλώσσα του Κάλβου.



«κι έβγαλε η σάλπιγγα φωνή μικρή, λεπτή, χαμένη  
αργά κινούν (come dall'impressione ricevuta)»  
(AE 418 B 6-7)

«ανακατώνονται, κινούν αργοί, συλλογισμένοι»  
(AE 418 B 9)

Από τις δύο διατυπώσεις, *αργά κινούν* και *κινούν αργοί*, η δεύτερη είναι εσφαλμένη στα ελληνικά. Το γεγονός ότι ο Σολωμός τις χρησιμοποιεί εναλλακτικά δεν πρέπει να είναι άσχετο με την δυνατότητα που υπάρχει στην ιταλική γλώσσα να δηλωθεί ο κατηγορηματικός προσδιορισμός τόσο με ένα επίθετο όσο και με το αντίστοιχο επίρρημα (π.χ. «*si avviano lenti*» αλλά και «*si avviano lentamente*»).

Τα λάθη που επισημάνθηκαν πιο πάνω —ασφαλώς δειγματοληπτικά και χωρίς να εξαντλούν τις περιπτώσεις— μπορούν να αναγνωριστούν ως παρεμβολές (interference) της ιταλικής γλώσσας στην ελληνική, οι οποίες οφείλονται ακριβώς στη στέρεη γνώση του Σολωμού των γραμματικο-συντακτικών κανόνων της ιταλικής και στις αντίστοιχες ελλείψεις που παρουσιάζει η γνώση του της ελληνικής, την οποία —θυμίζω— δεν εσπούδασε ποτέ συστηματικά. Η ανισοβαρής (unbalanced) αυτή διγλωσσία του ποιητή, στο πλαίσιο της οποίας κυριαρχεί η ιταλική, αναγνωρίζεται επίσης τόσο στο επίπεδο της ορθογραφίας, όπου οι αδυναμίες του στην ελληνική είναι σταθερές και προφανείς στα χειρόγραφα του ενώ αντίστοιχα λάθη στην ιταλική είναι εξαιρετικά σπάνια και οφείλονται σε παραδρομή, όσο και στο επίπεδο του λεξιλογίου. Πράγματι, στο ελληνόγλωσσο σολωμικό έργο διαπιστώνουμε συχνά αυξημένη δυσχέρεια ως προς την σημασιολογικώς ορθή επιλογή λέξεων, δυσχέρεια που δεν πιστοποιείται στη χρήση της ιταλικής και θα πρέπει να αποδοθεί όχι μόνον στην απουσία συστηματικής εκμάθησης της ελληνικής αλλά και στην απομάκρυνση του ποιητή από το φυσικό περιβάλλον της γλώσσας (του ζακυνθινού ιδιώματος και των άλλων ποικιλιών της ελληνικής που υπήρχαν στη Ζάκυνθο), για ένα μεγάλο χρονικό διάστημα, καθώς και στη περιορισμένη χρήση της, μετά την επιστροφή του σε αυτό. Χαρακτηριστικό είναι το ακόλουθο παράδειγμα των στροφών 45-46 από την *Ωδή στον Λορδ Μπάιρον* (Απ. 1, 109):

«— Στην Ελλάδα χαροκόπι  
γιατί Εκείνον που ζητεί <τον Μπάιρον>  
βλέπει νάρχεται, και οι τόποι  
που η σκλαβιά καταπατεί,



χαμηλή την κεφαλή τους,  
αγρικώντας τη βουή,  
εδακρύσαν, και οι δεσμοί τους  
τους εφάνηκαν διπλοί»

Το νόημα —σκοτεινό και ασαφές— φωτίζεται από την ιταλική πεζή απόδοση, την οποία κατέγραψε εκ των υστέρων ο ίδιος ο Σολωμός, με τη βοήθεια τού Δε Ρώσση: «Fa festa tutta la Grecia, perocché vede apprestarsi l'Amico ch'Essa desidera; e quelle Terre che sono ancora sotto il giogo della servitù, / colla testa bassa lagrimavano ascoltando quelle allegrezze, e parve loro si raddoppiasse il peso delle loro catene» (AE 155, 7-14)<sup>(30)</sup>. Συγκριτικά, και χωρίς να παραγνωρίζουμε τη διαφορετική λειτουργία που επιτελούν εδώ η ελληνική και η ιταλική γλώσσα, οι ιταλικές προς τις ελληνικές εικόνες είναι πολύ σαφέστερες όσον αφορά το περιεχόμενο των στροφών και, ασφαλώς, προσδίδουν διαφορετική και ευστοχότερη χροιά στην όλη εικόνα της υποδοχής του Μπάιρον. Πράγματι —εκτός από τις μακροσκελείς προτάσεις και τη γενικότερη χαλαρότητα της έκφρασης που παρατηρούμε στην ελληνική στιχουργηση, και τις οποίες ξέρουμε ότι επισημαίνει και καταδικάζει αργότερα ο ίδιος ο Σολωμός<sup>(31)</sup>— σε σχέση με την ιταλική μετάφραση αποδεικνύεται άστοχη ή και εσφαλμένη η χρήση των ελληνικών λέξεων *χαροκόπι*<sup>(32)</sup>, *βουή* και *δεσμά*, για να αποδοθούν αντίστοιχα οι έννοιες «γιορτή» (*festa*), «εορτασμοί» (*allegrezze*) και «δεσμά» (*catene*)<sup>(33)</sup>.

Στην ωδή *Εις το θάνατο του Λορδ Μπάιρον*, που είναι βέβαια ένα από τα πιο αδύναμα ποιήματα του Σολωμού<sup>(34)</sup>, υπάρχουν αρκετές παρόμοιες

(30) Για την διευκόλυνση του αναγνώστη, μεταφράζω στα ελληνικά την ιταλική απόδοση των δύο ελληνικών στροφών: «Γιορτάζει η Ελλάδα, καθώς βλέπει να έρχεται ο Φίλος που Αυτή επιθυμεί· και οι Χώρες εκείνες που βρίσκονται ακόμα κάτω από τον ζυγό της σκλαβιάς, με σκυμμένο το κεφάλι δάκρυζαν ακούγοντας εκείνον τον εορτασμό, και τους φάνηκε διπλάσιο το βάρος των αλυσίδων τους».

(31) Βλ. τα κριτικά αυτοσχολία του στο τετράδιο Εθνικής Βιβλιοθήκης Φ 92 (AE 209-250).

(32) Στο Λεξικό του Ζώη δεν αποδελτιώνεται η λ. «χαροκόπι». Με βάση όμως την ερμηνεία του επιθέτου «χαροκόπος»: «ο αρεσκόμενος εις διασκεδάσεις· γλεντατζής» (Ζώης, στο λήμμα), η χρήση της λ. *χαροκόπι* από τον Σολωμό, για να περιγράψει τον εορτασμό με αφορμή την άφιξη του Μπάιρον, κρίνεται ασφαλώς άστοχη.

(33) Προφανώς εσφαλμένη είναι η χρήση του αρσενικού «δεσμοί» αντί «τα δεσμά» (βλ. και Ζώης, στο λήμμα). Το ίδιο λάθος επαναλαμβάνεται και σε άλλη στροφή του ποιήματος: «Από φόβο και από τρόμο, / από βάρβαρους δεσμούς, / που 'ναι σκόρπιοι εις κάθε δρόμο, / και από μύριους υβρισμούς» (AE 222 A 10-13 = Άπ. I, 113) = «Dalla paura e dal terrore, di catene barbariche di che è piena ogni via, da infinite ingiurie [...]» (AE 222 B 10-13).

(34) Αξίζει να θυμηθούμε την καίρια μεταφορά που χρησιμοποιεί ο Παλαμάς,



περιπτώσεις ακυριολεξίας. Οπωσδήποτε, αυτές δεν θα έπρεπε να θεωρηθούν αντιπροσωπευτικές της γενικότερης ικανότητας του Σολωμού όσον αφορά τη χρήση ελληνικών ή/και ιδιωματικών λέξεων. Αρκεί να θυμηθούμε ότι την ίδια περίπου εποχή (1824) χρονολογείται το λιτό, απέριττο και δραστικό στην ακρίβεια και συναισθηματική του πύκνωση επίγραμμα για την καταστροφή των Ψαρών. Παρόμοιες, ωστόσο, δυσχέρειες ως προς τη σαφή σημασιολογική οριοθέτηση του λεξιλογίου του δεν απουσιάζουν ούτε από άλλα, ωριμότερα, έργα του. Επισημαίνω εδώ μία μόνον περίπτωση: την ανακριβή χρήση της λέξης *χάρη*, αντί της ορθής «χαρά», στον ακόλουθο στίχο από τη σατιρική «Τρίχα»: «κι ο μορφονιός ανάμεσα δίνει και παίρνει χάρη» (ΑΕ 331 Β 13)<sup>(35)</sup>.

Επιστρέφοντας τώρα στις παρεμβολές της ιταλικής γλώσσας στην ελληνική, ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει μια σειρά από μηχανιστικές —συνεπώς, άλλοτε εξεζητημένες και άλλοτε εντελώς αδόκιμες— μεταφορές ιταλικών φράσεων στα ελληνικά, οι οποίες χαρακτηρίζουν και πάλι όχι μόνο τα νεανικά αλλά και τα ώριμα ελληνόγλωσσα έργα του Σολωμού. Χρειάζεται βέβαια να διατυπωθεί εδώ μια σημαίνουσα επιφύλαξη: ανάλογα φαινόμενα μεταφοράς ιταλικών εκφραστικών τρόπων (ιταλισμοί) δεν πρέπει να ήταν σπάνια στα Επτάνησα και συνεπώς πολύ περισσότερο ανεκτά από ό, τι θα φαινόταν στον σημερινό ακροατή. Από την άλλη, όμως, πρέπει να τονιστεί ότι οι περιπτώσεις που ακολουθούν δεν πιστοποιούνται, όσο μπόρεσα να ελέγξω, ως στοιχεία της επτανησιακής διαλέκτου, και, συνεπώς, θα μπορούσαν να θεωρηθούν προσωπικές επιλογές του Σολωμού<sup>(36)</sup>.

σχολιάζοντας τη σολωμική γλώσσα στο ποίημα αυτό: «Η γλώσσα είν' εκεί όχι σαν πρόσωπο, αλλά σα φόρεμ' ανθρώπου που αγωνίζεται να το βάλει, και του είναι ή πολύ πλατύ και δεν του πάει, ή πολύ στενό και του σκίζεται» (βλ. τώρα Χατζηγιακουμής, 1970, σ. 94). Η μεταφορά του Παλαμά αποδεικνύεται ακόμα πιο εύστοχη και δραστική, αν λάβουμε υπόψη μας ότι ο ίδιος ο Σολωμός αντιμετώπιζε τη γλώσσα ως «ένδυμα της σκέψης» (βλ. Άπ. 3, 252, καθώς και την παρατήρηση του Mackridge, 1994/2, σ. 65).

<sup>(35)</sup> Ότι ο Σολωμός εννοεί «χαρά», επιβεβαιώνεται από το πεζό ιταλικό σχέδιασμα που προηγείται του στίχου: «E la vista del giovine dà e prende gioia [...]» (ΑΕ 331 Β 3-5). Ο αναγνώστης που θα ήθελε να δει άλλες παρόμοιες περιπτώσεις, μπορεί, με τη βοήθεια του *Λεξικού Σολωμού*, να διαπιστώσει, για παράδειγμα, την εσφαλμένη ή παράδοξη χρήση των ουσιαστικών «αχνάρι» και «ίχνη», καθώς και του ρήματος «τρέχω» (βλ. *Λεξικό Σολωμού*, στα λήμματα).

<sup>(36)</sup> Εκτός από τα λεξικά που μνημονεύονται εδώ στο τέλος, στην οικεία ενότητα της Βιβλιογραφίας, συμβουλευτήκα επίσης τις μελέτες του Σπ. Καββαδία και του Α. Κουτσιλιέρη για τα ιδιωματικά γλωσσικά στοιχεία του σολωμικού έργου (βλ. Καββαδίας· Κουτσιλιέρης) καθώς και την ανθολογία επτανησίων ποιητών και πεζογράφων του Ζώρα (βλ. Ζώρας, 1958).



Τα πρώτα παραδείγματα προέρχονται από διάφορα σημεία του πεζού *Διαλόγου* (Άπ. 2, 12, 16, 22):

- «Τι λές; ως πότε θα πηγαίνει εμπρός αυτή η υπόθεση;» <=ως πότε θα εξακολουθεί...>
- «Τι εννοείς να πεις;» <=τι θέλεις να πεις>
- «Τους δούλους μου βγάνεις έξω;» <=επικαλείσαι ως παράδειγμα>
- «Είναι ευκολότερο να λανθάνετε εσείς» <=είναι πιθανότερο να σφάλετε εσείς>

Στις ιδιότυπες αυτές φράσεις —οι οποίες, μολονότι δεν δημιουργούν σοβαρές παρανοήσεις, κυρίως μέσα στα συμφραζόμενα του έργου, ασφαλώς ξενίζουν τον αναγνώστη— εύκολα αναγνωρίζουμε τη σχεδόν κατά λέξη μεταφραστική απόδοση των ιταλικών φράσεων «*andrà avanti*», «*che <cosa> intendi dire?*», «*mi tiri fuori*» και «*è più facile che vi sbagliate voi*» αντίστοιχα.

Δύο ακόμα ιταλισμούς βρίσκουμε στην τελευταία στροφή του *Ονείρου* (Άπ. 1, 53):

- «Τούτο είν' τ' όνειρο, ψυχή μου·  
τώρα στέκεται εις εσέ  
να το κάμεις ν' αληθέψει  
και να θυμηθείς για με»

Η φράση *στέκεται εις εσέ* σημαίνει «εξαρτάται από εσένα» και αποδίδει στα ελληνικά την ιταλική φράση «*stare a te*». Ανάλογα, η φράση *να θυμηθείς για με* μεταφέρει στα ελληνικά την ιταλική «*ricordati di me*». Ας σημειωθεί ότι ο Σολωμός συντάσσει γενικότερα σωστά το ρήμα «θυμάμαι». Ωστόσο, η ανορθόδοξη εδώ παρουσία της πρόθεσης (για) φαίνεται ότι συνδέεται με το νόημα: αν δεν σφάλω, η φράση *να θυμηθείς για με* δεν σημαίνει «να με θυμηθείς» αλλά —συνεχίζοντας και συμπληρώνοντας το νόημα του τρίτου στίχου— «να ικανοποιήσεις την επιθυμία μου», και η σημασία αυτή ενυπάρχει ακριβώς στην ιταλική έκφραση «*ricordati di me*».

Ο επόμενος ιταλισμός προέρχεται από τον *Ύμνο εις την Ελευθερίαν* (Άπ. 1, 82):

- «Προσοχή καμιά δεν κάνει  
κανείς, όχι, εις τη σφαγή [...]

Μολονότι το βοηθητικό ρήμα «κάνω», όπως και το αντίστοιχο ιταλικό «*fare*», χρησιμοποιείται για τη δημιουργία πολλών περιφράσεων, η συγκεκριμένη (κάνω *προσοχή*) δεν μαρτυρείται στο επτανησιακό ιδίωμα και, συνεπώς, μπορεί να θεωρηθεί ακριβής μεταφορά, από τον Σολωμό, της ιταλικής φράσης «*fare attenzione*».



Από τα πολλά παραδείγματα ιταλισμών που παρέχει η ανάγνωση της ωδής *Εἰς το θάνατο του Λορδ Μπάιρον*, απομονώνω το ακόλουθο (Άπ. 1, 103):

«Δεν ακούστηκε, απ' ότα  
έψαλ' ο Άγγλος ο τυφλός  
τ' αγκαλιάσματα τα πρώτα  
που έδωσ' άντρας γυναικός»

Γράφοντας τ' αγκαλιάσματα τα πρώτα που έδωσ' άντρας γυναικός, ο Σολωμός είχε προφανώς κατά νου την ιταλική έκφραση «*dare abbracciamenti*», η οποία άλλωστε χρησιμοποιείται στη συνέχεια, κατά την ιταλική απόδοση της εν λόγω στροφής: «[...] i primi abbracciamenti che l'Uomo diede alla Donna» (ΑΕ 141, 18-20).

Στο επόμενο παράδειγμα, από ένα σχεδιάσμα της *Γυναίκας της Ζάκυθος* (Τσαντσάνογλου 1991, σ. 95, σημ. 42.10),

«Και τούτη η φράχτη έδινε απάνου στο πέλαο, εκεί στο Σταυρωμένο,  
και κάνει μεγάλη σιωπή στο πέλαο, στον Ουρανό, στη γης, [...]»

η παρουσία του επιρρηματικού προσδιορισμού *απάνου* στη φράση *έδινε απάνου στο πέλαο* σηματοδοτεί μια μικρή απόκλιση από την άλλως οικεία και στα ελληνικά φράση («δίνει στο πέλαγο») και μας επιτρέπει να τη θεωρήσουμε μεταφορά της ιταλικής φράσης «*dava sul mare*». Εμφανέστερος είναι, στο ίδιο παράθεμα, ο δεύτερος ιταλισμός: *κάνει* —δηλαδή, επικρατεί— *μεγάλη σιωπή*, περίφραση που αντιστοιχεί στη ιταλική «*fa grande silenzio*».

Μιαν ακόμα ιταλική περίφραση, «*prendersi cura*», αναγνωρίζουμε στην περίεργη για την ελληνική γλώσσα φράση *παίρνουμε φροντίδα*, στο ακόλουθο δίστιχο από την σατιρική «Τρίχα» (ΑΕ 336 Β 1-2):

«Κοιτάζοντας τον ουρανό, αληθινή πατρίδα·  
για τούτη τι χρειάζεται να παίρνουμε φροντίδα»;

Στον *Πόρφυρα* (Άπ. 1, 251), τέλος, βρίσκουμε έναν ιταλισμό που οδηγεί σε απόλυτη ακατανοησία<sup>(37)</sup>:

«Η Κόλαση πάντ' άγρυπνη σου στήθηκε τριγύρου·  
αλλά δεν έχει δύναμη πάρεξ μακριά και πέρα  
μακριά 'πο την Παράδεισο, και συ σ' εσέ 'χεις μέρος·  
μέσα στα στήθια σου τ' ακούς, Καλέ, να λαχταρίζει»;

(37) Ο συγκεκριμένος ιταλισμός έχει ήδη επισμανθεί από τον Λ. Πολίτη (βλ. Πολίτης, 1985, σ. 206-207).



Το προβληματικό νόημα του τρίτου στίχου (και συ σ' εσέ 'χεις μέρος) αποκαθίσταται («ένα μέρος της Παραδείσου έχει κλεισμένο στα στήθια του ο νέος») χάρη στο ακόλουθο συναφές ιταλικό σχεδιάσμα: «L'inferno t' è teso intorno da tutte le parti; ma le sue forze non valgono che lontano del Paradiso, e tu, o Uomo, n' hai una parte chiusa nel petto. Lo senti tu che ti palpita dentro, o Buono?» (AE 565, 1-3)<sup>(38)</sup>. Είναι προφανές ότι ο Σολωμός προσπαθεί να αποδώσει μιαν ιταλική φράση η οποία, στο βαθμό που περιέχει το μεριστικό μόριο «ne» (δηλαδή, «del Paradiso»), δύσκολα βρίσκει το αντίστοιχό της στα ελληνικά<sup>(39)</sup>.

Τα παραδείγματα των παρεμβολών της ιταλικής στην ελληνική του Σολωμού θα μπορούσαν να πολλαπλασιαστούν, Ωστόσο, έστω και δειγματοληπτικά, στο βαθμό μάλιστα που ακόμη δεν διαθέτουμε μια συστηματική και εξαντλητική γλωσσική ανάλυση του σολωμικού έργου<sup>(40)</sup>, οι περιπτώσεις που επισημάνθηκαν έως τώρα δείχνουν, πιστεύω, αφενός ότι οι δυσκολίες που έχει ο Σολωμός στην ελληνική γλώσσα δεν αφορούν μόνον την νεανική περίοδο της δημιουργίας του —ή, για να θυμηθούμε τον Λορεντζάτο, ότι πρόκειται για ένα γλωσσικό μέσο «το οποίο δεν υπέταξε ποτέ καλά»— και αφετέρου ότι η ιταλική παραμένει κυρίαρχη στο πλαίσιο της διγλωσσίας του, εφόσον ακόμα και στην ώριμη δημιουργία του, και μολονότι τώρα το λεξιλόγιό του είναι ιδιαίτερα πλούσιο, αναγνωρίζουμε

(38) Αντιγράφω τη μετάφραση που δίνει ο Α. Πολίτης (βλ. Απ. 2, Παράρτημα, 120): «Η Κόλαση σου στήθηκε τριγύρω απ' όλες τις μεριές· όμως οι δυνάμεις της δεν έχουν μόρεση παρά μακριά από την Παράδεισο, κι εσύ, Άνθρωπε, έχεις ένα μέρος της κλεισμένο μες στο στήθος σου. Την ακούς, Καλέ, να λαχταρίζει μέσα σου;».

(39) Σύμμετρη προς τους ιταλισμούς που βρίσκουμε στην ελληνική γλώσσα του Σολωμού, είναι η περίπτωση της ανύπαρκτης λέξης «mendicity», η οποία απαντά στην αγγλόφωνη επιστολή του ποιητή προς τον βρετανικό θρόνο και οφείλεται σε μεταφορά από την ιταλική της λέξης «mendicizia» (=επαιτεία)· βλ. Beaton-Καλλιγά, σ. 378, σημ. 42.

(40) Την ανάγκη μελέτης της γλώσσας του Σολωμού από την άποψη των παρεμβολών που δέχεται από την ιταλική γλώσσα είχα επισημάνει, παρουσιάζοντας μικρό αριθμό παραδειγμάτων, στο πλαίσιο της ανακοίνωσής μου «Solomos "traduttore" di Solomos», στο IV Συνέδριο Ιταλών Νεοελληνιστών (Viterbo, 20-22 Maggio y 1993), η οποία δεν συμπεριλήφθηκε στον τόμο των πρακτικών: *Testi letterari italiani tradotti in greco (da '500 ad oggi)*, Rubbettino, 1994. Το θέμα φαίνεται πως κίνησε το ενδιαφέρον της κ. Α. Αθανασοπούλου, που ήταν τότε παρούσα, στο βαθμό που σιωπηρά αποφάσισε να ασχοληθεί με αυτό στη διδακτορική της διατριβή. Την πληροφορία μου έδωσε ο καθηγητής κ. Αλέξης Πολίτης, στην Ζ' Επιστημονική Συνάντηση του Τομέα Μεσαιωνικών και Νέων Ελληνικών Σπουδών του Τμήματος Φιλολογίας (25-27 Απριλίου 1996). Στο μεταξύ η ίδια δημοσίευσε ένα μέρος της δουλειάς της (βλ. Αθανασοπούλου). Φαίνεται λοιπόν ότι σύντομα θα διαθέτουμε μια συστηματική καταγραφή των ιταλισμών του Σολωμού.



συχνά τον γλωσσικό μηχανισμό που ο Τρικούπης μαρτυρεί για τον Σολωμό του 1822/3: «Του έλειπαν οι λέξεις και οι λίγες που ήξερε του χρησίμευαν απλώς για να αποδίδει στα ελληνικά τις σκέψεις που έκανε στα ιταλικά» (η υπογράμμιση δική μου)<sup>(41)</sup>.

Βέβαια, στο πλαίσιο της διγλωσσίας του ποιητή, και λαμβάνοντας μάλιστα υπόψη ότι ο βαθμός γνώσης του της ελληνικής αυξάνεται με την πάροδο του χρόνου, θα έπρεπε ίσως να ερευνηθεί και το αντίθετο, αν δηλαδή η ιταλική υφίσταται ανάλογες πιέσεις και παρεμβολές από την ελληνική<sup>(42)</sup>. Οι όροι της διγλωσσίας του και ο τρόπος επαφής του με την ελληνική γλώσσα καθιστούν βέβαια το ενδεχόμενο αυτό ελάχιστα πιθανό. Φαίνεται, ωστόσο, πως καταρχάς η απάντηση δεν μπορεί να είναι απόλυτα αρνητική. Μία τουλάχιστον περίπτωση βρίσκουμε στις επεξεργασίες της *Νεκρικής Ωδής II*: «La stanza solitaria e funebre rimbombò tutta di canti: nelle mani e nella fronte tremolavano i fiori della vergine che brillava come l'astro del mattino» (AE 311 φ 9a B 1-6). Η συντακτικά εσφαλμένη χρήση της πρόθεσης «nella» στη φράση *nella fronte* —το ορθό θα ήταν «sulla fronte»<sup>(43)</sup>— πρέπει να συνδέεται με την αντίστοιχη έμμετρη ελληνική διατύπωση: «Το δώμα το ολομόναχο / εβρόντουναν τραγούδια / στα χέρια και στο μέτωπο / ετρέμαν τα λουλούδια / της κορασιάς όπ' έλαμπε/σαν τ' άστρο της αυγής» (AE 311 φ 9a A 1-6). Ο Σολωμός, δηλαδή, μοιάζει να μεταφέρει στα ιταλικά μια ελληνική σύνταξη: *στο μέτωπο / nella fronte*. Πρέπει, ωστόσο, να διευκρινιστεί εδώ ότι όλο το παραπάνω ιταλικό κείμενο γράφεται υπό «ειδικές συνθήκες». Πρόκειται για τη μεταγραφή στα ιταλικά της ήδη ολοκληρωμένης ελληνόγλωσσης στροφής, μεταγραφή που έχει στόχο την ανακεφαλαίωση του θεματικού της υλικού και εκτελείται —όπως συνήθως<sup>(44)</sup>— με αρκετή ταχύτητα και, σκόπιμα, με εξαιρετική πιστότητα προς το πρωτότυπο. Ας σημειωθεί δε ότι την τελευταία φορά που ο Σολωμός καταγράφει στα ιταλικά το θεματικό υλικό της στροφής, χρησιμοποιεί μάλλον την ορθή πρόθεση: «sulla» και όχι «nella»<sup>(45)</sup>. Είναι επο-

(41) Βλ. τώρα Metlert, 1957, σ. 189.

(42) Αποϊόρρομες παρεμβολές ελέγχονται, για παράδειγμα, στο επίμαχο της γραφής. Ο Σολωμός όχι σπάνια γράφει είτε ελληνικές λέξεις με ιταλική ορθογραφία: «e και τα χέρια tremanti [ον] εσημύσαν» (AE 30 9) είτε το ιταλικό «[τρ] ινονα il πικρό...» (AE 35. 32), «καταρρασσα» (AE 329 B 35).

(43) Ωστόσο, φαίνεται πως η έκφραση «nella fronte» είναι ως επί το πλείονος σωστή στα ιταλικά.

(44) Η πιστή μεταγραφή στα ιταλικά ελλ. στροφών και κειμένων του Σολωμού έχει ήδη επεξεργαστεί εξηλεκτικά ορισμένα κείμενα του Σολωμού, εργασίες του στα χρ. 1929-30. βλ. Τσατσούρη, 1992, σ. 155-56.

(45) Βλ. AE 312 φ 12 A 3, καθώς και το «καταρρασσα» του Πλάτωνα στο ίδιο ποίημα.



μένως φανερό ότι, πριν καταλήξουμε σε οποιαδήποτε συμπεράσματα, θα πρέπει όχι μόνον να καταγραφούν οι ενδεχόμενες περιπτώσεις παρεμβολής της ελληνικής στην ιταλική αλλά και να αξιολογηθούν σε συνάρτηση με τις λειτουργίες που επιτελεί η ιταλική γλώσσα στο πλαίσιο της επεξεργασίας των ελληνόγλωσσων σολωμικών έργων.

Με το παράδειγμα της *Νεκρικής Ωδής II* μπορούμε να περάσουμε στο επίμαχο θέμα της χρήσης από τον Σολωμό και της ιταλικής γλώσσας κατά τη σύνθεση των ελληνόγλωσσων έργων του. Η χρήση της πιστοποιείται από τα πρώτα, νεανικά έργα του, για τα οποία διαθέτουμε χειρόγραφα, έως τα πλέον ώριμα, και παρουσιάζει μεγάλη ποικιλία τόσο από έργο σε έργο όσο και στο πλαίσιο του ίδιου έργου. Τα κείμενα που καταγράφονται στα ιταλικά είναι στην πλειοψηφία τους πεζά<sup>(46)</sup>, ποικίλης έκτασης, και περιέχουν, κατά κύριο λόγο, σκέψεις του Σολωμού σχετικά με τη δομή, τις ιδέες, και τους στόχους των έργων του, καθώς και το θεματικό υλικό τμημάτων ή και όλου του έργου<sup>(47)</sup>. Από την επεξεργασία του υλικού αυτού προκύπτουν κατά κανόνα τα ελληνόγλωσσα κείμενα<sup>(48)</sup> —έμμετρα ή πεζα, ανάλογα με το είδος του έργου— μέσω μιας διαδικασίας που δεν είναι βέβαια καθόλου απλή και ευθύγραμμη. Παραθέτω ορισμένα χαρακτηριστικά σημεία της περιγραφής του τρόπου εργασίας του ποιητή στο τετράδιο Ζακύνθου αρ. 11, η οποία ωστόσο φωτογραφίζει και άλλα χειρόγραφα του: «Ένα μικρό σχεδιάσμα μεταπλάθεται σε ελληνικούς στίχους αμέσως μετά την πρώτη γραφή του σε πεζό ιταλικό λόγο. Από ένα μεγαλύτερο σχεδιάσμα, που ο ποιητής το έχει επεξεργαστεί επανειλημμένα, ένα μέρος μόνο μορφοποιείται σε έναν ελληνικό στίχο, ο οποίος, αφού αναπτυχθεί σε δίστιχο, εντάσσεται πάλι σε ιταλικό σχεδιάσμα· αμέσως όμως ο ποιητής απομονώνει το δίστιχο, το ξαναδουλεύει και έπειτα το εντάσσει πάλι σε μεταγενέστερες επεξεργασίες του ιταλικού σχεδιασματος· γιατί και τα ιταλικά σχεδιάσματα τα ξαναδουλεύει ο ποιητής αρκετές φορές, προσπαθώντας να βελτιώσει την οργάνωση και την αλληλουχία των ιδεών, των εικόνων και των περιγραφών του, με άλλα λόγια το περιεχόμενο του ποιήματος». Παρατηρείται επίσης συχνά «μια παλινδρομική κίνηση ανάμεσα στους ελληνικούς στί-

(46) Υπάρχουν, ωστόσο, ανάμεσα στις ελληνόγλωσσες επεξεργασίες και ιταλόγλωσσοι στίχοι· βλ. Τσαντσάνογλου, 1982, σ. 338, σημ. 24· Peri, σ. 83-95.

(47) Βλ. Τσαντσάνογλου, 1982, σ. 172-174 και 338, σημ. 25, για την αναλυτικότερη και ακριβέστερη διάκριση των ιταλικών χειμένων σε σχεδιάσματα, στοχασμούς και σημειώσεις.

(48) Πρέπει να διευκρινιστεί ότι τα ελληνικά κείμενα (έμμετρα ή πεζά) δεν προϋποθέτουν πάντα ένα ιταλόγλωσσο προσχέδιο, καθώς και ότι υπάρχουν περιπτώσεις —συγκριτικά πολύ λιγότερες— όπου ο Σολωμός καταγράφει στοχασμούς ή σχεδιάσματα στα ελληνικά.



χους και στα ιταλικά σχεδίσματα: π.χ. ο ποιητής καταγράφει μέρος του θεματικού υλικού απευθείας σε ελληνικό δίστιχο, που το προορίζει για την αρχική ενότητα του ποιήματος· αποφασίζει να το μετακινήσει και το διατυπώνει ιταλικά, δοκιμάζει να το διατυπώσει ελληνικά, ξαναγυρίζει στα ιταλικά και κατόπιν το ξαναγράφει ελληνικά»<sup>(49)</sup>.

Τα παραπάνω παραθέματα αρκούν, νομίζω, για να σχηματίσουμε μια εικόνα της διαπλοκής των δύο γλωσσικών οργάνων κατά την επεξεργασία των ελληνόγλωσσων σολωμικών έργων. Στο πλαίσιο της διαπλοκής αυτής ιδιαίτερο ενδιαφέρον παρουσιάζει η παλινδρομική κίνηση ανάμεσα σε ελληνικούς στίχους και ιταλικά σχεδιάσματα, στο βαθμό που φωτίζει το λόγο που οδηγεί τον Σολωμό στη χρήση της ιταλικής γλώσσας, καταδεικνύοντας, ακριβώς, ότι πρόκειται κυρίως για μιαν «ανάγκη». Το παράδειγμα που επιλέγω, από τα πολλά που μπορούν να ανιχνευτούν στα σολωμικά χειρόγραφα, προέρχεται από τη σατιρική «Τρίχα» και μαρτυρεί τις δυσκολίες που έχει ο Σολωμός ως προς την έμμετρη —και με την ακρίβεια που επιδιώκει— περιγραφή του στιγμιαίου μετεωρισμού των δίσκων της ζυγαριάς με την οποία ο φλάρης-διάβολος ζυγίζει τον σατιριζόμενο δόχτορα. Οι διαδοχικές απόπειρες ξεκινούν από την ιταλική πεζή διατύπωση «Allora mise anche il piccolo dottore, e le bilancie stettero sospese» και το ελλιπές ελληνικό δίστιχο «τα ζύγη ασήκωσεν αγάλι/ δεν έγερναν τη μια μεριά δεν έγερναν την άλλη» (AE 333 B 46-49), συνεχίζονται δε ως εξής: «όταν στα ζύγη †---† το δόχτορα είχε βάλει / δεν έγερναν τη μια μεριά δεν έγερναν την άλλη» (AE 334 A 1-2)· «Ondeggiarono i due piattelli incerti e cadde-ro dall'altra parte» (AE 339 A 40)· «και να ζυγιάζει αρχίνησε· να πούμε την αλήθεια / αφού λιγάκι εστάθηκε τη μια μεριά την άλλη / γέρνει κατά το δόχτορα και πέφτει κάτω αγάλι» (AE 314 A 24-27)· «βροντάει τους δίσκους τρεις φορές και τέλος τους υψώνει / εβρέθηκαν ισόμετρα τη μια μεριά την άλλη / γέρνει κατά το δόχτορα και πέφτει κάτω αγάλι» (AE 342 A 41-43), για να καταλήξουν: «βροντάει τους δίσκους τρεις φορές και τέλος τους υψώνει / κι ίσια ανάερα εμείνανε τη μια μεριά την άλλη / γέρνουν κατά το δόχτορα και πέφτουν κάτω αγάλι» (AE 351 A 10-12). Αλλά ούτε η τελευταία αυτή απόπειρα αποδίδει την εικόνα της ταλαντευόμενης ζυγαριάς με την ακρίβεια που αναγνωρίζουμε στις δύο πεζές ιταλικές παραλλαγές, και ο Σολωμός, που φαίνεται ότι δεν μένει ικανοποιημένος από το αποτέλεσμα, διατυπώνει ξανά στα ιταλικά το επίμαχο σημείο της περιγραφής: «αφού incerti un poco restarono» (AE 351 A 11)<sup>(50)</sup>.

(49) Τσαντσάνογλου, 1982, σ. 175. Παραλείπω από τα παραθέματα τις ενδιάμεσες παραπομπές στα χειρόγραφα και στην αναλυτική έκδοση.

(50) Ο αναγνώστης που θα ήθελε να δει ανάλογες περιπτώσεις παλινδρομικής



Ακόμα πιο εύγλωττα παρουσιάζουν, πιστεύω, τον αναγκαστικό χαρακτήρα της χρήσης της ιταλικής γλώσσας τα σημεία εκείνα όπου ο Σολωμός μεταπηδά, κατά τη διάρκεια μιας ελληνόγλωσσης επεξεργασίας, στα ιταλικά. Παραθέτω ένα πρώτο παράδειγμα, από τον *Λάμπρο* (ΑΕ 35, 13-22).

«Έτσι λέοντας σηκώνεται από το μνήμα  
και κάνει τρία πατήματα παρέκει  
(αντιστηκώθει ευθύς το αντρίκιο ενδύμα  
κι έδειξε το γυναικίο)· εδέκει στέκει: +  
quel suo portamento che parve |υμα| quello di un  
angiolo che di tornar risolve onde si |εκυ| mosse (απεκει)  
στρέφει το ωραίο της μάτι άνω στ' αστέρια –  
στο *Lambro* ευθύς – γιαμά χτυπάει τα χέρια»

+ «και με φέρσιμο αγγέλου, που το βήμα  
πατεί, να πάει κει που 'θελ' έρθει απ' έκει»

Είναι μάλλον προφανές ότι η αιφνίδια εναλλαγή κώδικα (code-switching), στη μέση της στιχουργησης, από τα ελληνικά στα ιταλικά, οφείλεται στη δυσκολία που έχει ο Σολωμός να ολοκληρώσει την έμμετρη διατύπωση απευθείας στα ελληνικά. Σημειώνει, λοιπόν, μονάχα τις ρίμες του πέμπτου και του έκτου στίχου (-υμα, -εκυ), καταγράφει το θεματικό υλικό τους πρώτα στα ιταλικά και αμέσως πιο κάτω, βάζοντας έναν παραπεμπτικό σταυρό, επιχειρεί να στιχουργήσει το εμβόλιμο ιταλικό τμήμα στα ελληνικά. Το αποτέλεσμα είναι κάθε άλλο παρά ικανοποιητικό, και ο Σολωμός υπογραμμίζει τα σημεία που δημιουργούν προβλήματα.

Πρέπει εδώ να θυμηθούμε ότι εναλλαγές κώδικα υπάρχουν επίσης στις επιστολές του Σολωμού<sup>(51)</sup>, και, επιπλέον, ότι το φαινόμενο ήταν, φαίνεται,

κίνησης και να διαπιστώσει αντίστοιχες δυσκολίες του Σολωμού μπορεί να παρακολουθήσει, για παράδειγμα, τις επεξεργασίες της θεματικής μονάδας Γ στο πλαίσιο της αναλυτικής έκδοσης της «Φαρμακωμένης στον Άδη» από την Ελένη Τσαντσάνογλου (βλ. Τσαντσάνογλου, 1982, σ. 191-207, 227-262). Ας σημειωθεί ότι ο άτακτος τρόπος εργασίας του Σολωμού στα χειρόγραφα καθιστά εξαιρετικά δύσκολη την επισήμανση εκεί παρόμοιων φαινομένων και, συνακόλουθα, εξαιρετικά χρήσιμη την αναλυτική έκδοση του θεματικού υλικού των ανολοκλήρωτων αυτών έργων.

(<sup>51</sup>) Βλ. Άπ. 3, 116-117, 119-120, για τις ελληνόγλωσσες επιστολές. Εξαιρετικά σπάνιες είναι οι εναλλαγές κώδικα στην συντριπτική πλειοψηφία των ιταλόγλωσσων επιστολών του (βλ. Άπ. 3, 303). Αξίζει να τονιστεί ότι και οι τέσσερις σύντομες ελληνόγλωσσες επιστολές του Σολωμού χρονολογούνται το 1825, μια χρονιά ορόσημο για την καταξίωσή του ως Έλληνα ποιητή, με την ολοκλήρωση και τη δημοσίευση του *Ύμνου εις την Ελευθερίαν*, η οποία ασφαλώς θα τόνωσε την αυτοπεποίθησή του.



συχνό στον προφορικό λόγο των επτανησιωτών<sup>(52)</sup> αλλά και του ίδιου του Σολωμού, αφού αίφνης ο Α. Μάτεσης, στο ποίημα «Η ανάγνωση του *Pas-sio*», τον εμφανίζει να μιλά πότε ελληνικά και πότε ιταλικά<sup>(53)</sup>.

Στα σολωμικά χειρόγραφα οι εναλλαγές κώδικα είναι αρκετά συχνές. Θυμίζω την περίπτωση της σημείωσης του Σολωμού στην ωδή *Εις το θάνατο του Λορδ Μπάιρον* (ΑΕ 172 Α 53), που ήδη είδαμε, για άλλους λόγους: «Κομβάι: ποταμός που τρέχει *alle falde* (οι πρόποδες ίσως) του Σνοβδόν το υψηλότερο βουνό», και παραθέτω —αριθμώντας τες για τις ανάγκες του σχολιασμού— μια σειρά από άλλες περιπτώσεις, που προέρχονται από διάφορα σολωμικά έργα.

Από τον *Λάμπρο* (ΑΕ 30, 8-10)

- <1> *Li scosse il suono delle campane e si guardarono in faccia e και τα χείλα tremanti [esi] εσιμώσαν για [το] (pasquale) το φιλί και δεν το δώσαν.*

Από τη *Γυναίκα της Ζάκυθος* (Τσαντσάνογλου, 1991, σ. 131):

- <2> «*Bisogna fare che i tre fantasmi facciano ognuno qualche cosa. La vecchia le butta la fune. La piccola (guarda). Il vecchio ανακατώθηκε μες στη<ν> κάσα του, εγύρισε ανήσυχος, σκύφτει e trovando το κατροκάνατο γιομάτο της το φόρεσε.*»

Από την «*Τρίχα*» (ΑΕ 343 Α 7\*-8· 352 Α 36-7)

κι εγιόμιζε όλη

- <3> «*η κάμερά μου εβρόντουνε e si alzava la polvere η σκόνη έλε<γ>α στον ύπνο τι θα λεν οι μαύροι μου οι γειτόνοι*»
- <4> «*[όσο για με \* \* \* \* \* non oso να γελάσω] [γιατί φοβάμαι \* \* \* την κρίση μου μη χάσω]*»

Από τον «*Κρητικό*» (ΑΕ 362 Α 1-5· 376 Α 8-10)

- <5> «*Erano suoni non articolati impossibili ad esser tuditit e di effetto intcredibile: forse non esistono sulla terra forse non li ha mai provati nessuno se non forse l'uomo primo che apparve. E la natura σα νιόνυφη*»

(52) Το φαινόμενο αποτυπώνεται και στα νεανικά σατιρικά ποιήματα του Σολωμού (βλ. Άπ. Ι, σ. 267-290). Βλ. και τις παρατηρήσεις του Mackridge (Mackridge, 1994/1, σ. 258-261).

(53) Βλ. Μάτεσης, σ. 87-99.



ο ωραίος αποσπερίτης

- <6> \* Έψαλλε την ανάσταση incessantemente η φωνή της  
δείχνοντας ανυπομονιά για νά 'μπει στο κορμί της\*

Από το Β' Σχεδιάσμα των *Ελεύθερων Πολιορκισμένων* (AE 493 B 7-8· 410 A 1-7):

στον εαυτό του

- <7> λόγο, έργο, νόημα, e anche quello che è mistero a se stesso  
από το πρώτο μίλημα στον αγγελοκρουσμό του
- <8> Quando è perduta ogni speranza allora si pianta sulla Fiamma delle †----† una divinità – la quale insegna che la Grecia perderà il fiore in pena della discordia dei figli –. Essi parlano· και ξεμυστηρεύονται le cose e le leggi di Dio.

Ασφαλώς, η εναλλαγή κώδικα δεν σημαίνει κατ' ανάγκη άγνοια της αντίστοιχης λέξης/φράσης στον κώδικα που προς στιγμή εγκαταλείπεται. Έτσι, το πέραςμα από την ελληνική στην ιταλική ενδέχεται να υπαγορεύεται από αβεβαιότητα στη χρήση της ελληνικής, όπως συμβαίνει σαφώς στην περίπτωση της σημείωσης στην ωδή *Εις το θάνατο του Λορδ Μπάιρον*. Ή, πρόσκαιρη λήθη της ελληνικής λέξης, όπως ίσως συμβαίνει στις περιπτώσεις 4 και 6, εφόσον μάλιστα ο Σολωμός έχει ήδη χρησιμοποιήσει σε προηγούμενα έργα του τις αντίστοιχες με τις εμβόλιμες ιταλικές ελληνικές λέξεις<sup>(54)</sup>. Ή, γενικότερα, περιορισμένη ταχύτητα στη χρήση της ελληνικής, όπως δείχνουν οι περιπτώσεις 3 και 7, όπου ο ποιητής βιάζεται να ολοκληρώσει με την επικουρία της ιταλικής γλώσσας την καταγραφή του θεματικού υλικού και στη συνέχεια επιχειρεί, στο διάστιχο, να στιχουργήσει στα ελληνικά το εμβόλιμο ιταλικό τμήμα (3), ή, χωρίς να δεσμεύεται από την προηγούμενη διατύπωση, να ολοκληρώσει την έμμετρη ελληνική μορφή (7). Αναμφίβολα, το πέραςμα από την ελληνική στην ιταλική συνεπικαθορίζεται και από την ταχύτητα με την οποία ο Σολωμός συχνότατα εργάζεται, καθώς και, συχνά, από τις ανάγκες του ρυθμού, τις οποίες μοιάζει να υπηρετούν οι επιλογές των συγκεκριμένων ιταλικών λέξεων στις περιπτώσεις 1 και 4.

<sup>(54)</sup> Βλ. Λεξικό Σολωμού, τα λήμματα «τολμώ» (= *oso*) και «ακατάπαυστα» (= *incessantemente*).



Διαφορετική ασφαλώς οφείλει να είναι η προσέγγιση και αξιολόγηση της εναλλαγής κώδικα από τα ιταλικά στα ελληνικά, στο βαθμό που τα ελληνικά αποτελούν, θα λέγαμε, τη γλώσσα-στόχο. Έτσι, στις περιπτώσεις 1 και 2, το πέραςμα, αντίστοιχα, από το ιταλόγλωσσο σχεδιάσμα στην έμμετρη ελληνική διατύπωση και από την ιταλόγλωσση οδηγία εις εαυτόν στο ελληνικό πεζό κείμενο σηματοδοτεί ακριβώς την πραγμάτωση του σχεδιαζόμενου έργου. Ιδιαίτερα ενδιαφέρουσες είναι οι περιπτώσεις 5 και 8, όπου μέσα σε πεζά ιταλικά σχεδιάσματα εμφανίζεται μία μόνο κάθε φορά ελληνική λέξη. Ό, τι υπαγορεύει εδώ την εναλλαγή κώδικα είναι προφανώς η βούληση του Σολωμού να καταγράψει, “διασώζοντας”, την πολύτιμη ελληνική λέξη που έχει εκείνη τη στιγμή στο νου του, γιατί αυτή, βέβαια, αποτελεί την κατεξοχήν ποιητική ύλη του. Εδώ, άλλωστε, έγκειται μια βασικότατη διαφορά ανάμεσα στα δύο γλωσσικά όργανα του Σολωμού, την οποία θα έπρεπε να τονίσουμε ξανά συγκεφαλαιώνοντας και κλείνοντας τώρα την παρούσα περιδιάβαση στη διγλωσσία του.

Στο πλαίσιο της ανισοβαρούς διγλωσσίας του Σολωμού —έτσι όπως επικαθορίζεται από τους όρους του βίου του και πιστοποιείται από εξωτερικά και εσωτερικά τεκμήρια— οι γλωσσικές ικανότητές του στην ελληνική ασφαλώς υπολείπονται εκείνων στην ιταλική, η οποία παραμένει κυρίαρχη σε πολλούς τομείς της ζωής του (σκέψη, ομιλία, ανάγνωση, γραφή). Φυσική συνέπεια αυτής της κυριαρχίας είναι η συνεχής παρουσία της κατά την επεξεργασία των ελληνόγλωσσων σολωμικών έργων. Θα λέγαμε, μαζί με τον Rotolo<sup>(55)</sup>, ότι ο Σολωμός «προτιμά» να καταγράφει στα ιταλικά τα σχεδιάσματα και τους στοχασμούς του σχετικά με τα ελληνόγλωσσα έργα του, αν συμφωνούσαμε ότι η προτίμηση αυτή ενέχει έναν αναγκαστικό χαρακτήρα: ο Σολωμός προτιμά την ιταλική, επειδή η γλώσσα αυτή μπορεί να του εξασφαλίσει την ακρίβεια και την ταχύτητα που δεν μπορεί να έχει στην ελληνική. Από την άλλη, η ελληνική —όχι το ζακυνθινό ιδίωμα— είναι για τον Σολωμό ένα γλωσσικό όργανο λογοτεχνικής έκφρασης υπό δημιουργία, που δεν έχει προηγούμενη παράδοση και που κανείς δεν το μιλούσε, ούτε πιθανότα ο ίδιος ο ποιητής. Μια γλώσσα τέχνης<sup>(56)</sup>, μια γλώσσα αδαμική<sup>(57)</sup>, η οποία ανυψώνεται, «με καιρό και με κόπο», μέσα από ιταλόγλωσσες «σκαλωσιές», αν προτιμήσουμε την μεταφορά του οικοδομήματος, ή, προβάλλει, όπως τα αγάλματα του Μιχαήλ Άγγελου, μέσα από τεράστιους όγκους ιταλόγλωσσων κειμένων

(55) Βλ. Rotolo, σ. 106.

(56) Βλ. και Πολίτης, 1985, σ. 259· Rotolo, σ. 106-108.

(57) Βλ. Mackridge, 1994/2, σ. 64, 70.



στα οποία είναι σφηνωμένη<sup>(58)</sup>, και ενσωματώνει διάφορες γλώσσες (ιταλισμούς και ελληνικά ιδιώματα) και «γλώσσες» (λογοτεχνικές παραδόσεις)<sup>(59)</sup>.

Κατερίνα Τικτοπούλου

## ΒΙΒΛΙΟΓΡΑΦΙΑ

### ΕΚΔΟΣΕΙΣ

- Αγγελόπουλος: Παύλος Αγγελόπουλος, *Εκδοτική αναθεώρηση του Α' σχεδιάσματος των «Ελεύθερων Πολιορκημένων» του Σολωμού*, Μεταπτυχιακή εργασία, Θεσσαλονίκη 1988.
- ΑΕ: Διονυσίου Σολωμού *Αυτόγραφα Έργα*, Επιμέλεια Λίνου Πολίτη, (τόμος 1: Φωτοτυπίες, τόμος 2: Τυπογραφική μεταγραφή), Αριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, Θεσσαλονίκη 1964.
- Αλεξίου: Στυλιανός Αλεξίου, *Διονυσίου Σολωμού, Ποιήματα και Πεζά*, Στιγμή, Αθήνα 1994.
- Απ. 1: Διονυσίου Σολωμού *Άπαντα*, τόμ. 1: *Ποιήματα*, Επιμέλεια-σημειώσεις Λίνου Πολίτη, Ίκαρος, Αθήνα 1948, 1986.
- Απ. 2: Διονυσίου Σολωμού *Άπαντα*, τόμ. 2: *Πεζά και Ιταλικά*, Επιμέλεια-σημειώσεις Λίνου Πολίτη, Ίκαρος, Αθήνα 1955, 1986.
- Απ. 2, Παράρτημα: Διονυσίου Σολωμού *Άπαντα*, τόμ. 2, Παράρτημα: *Ιταλικά (Ποιήματα και Πεζά)*, Μετάφραση Λίνου Πολίτη με συνεργασία Γ. Ν. Πολίτη, Ίκαρος, Αθήνα 1960, 1969.
- Απ. 3: Διονυσίου Σολωμού *Άπαντα*, τόμ. 3: *Αλληλογραφία*, Επιμέλεια Λίνου Πολίτη, Ίκαρος, Αθήνα 1991.
- Ιωαννίδου: Λιλή Παπαδοπούλου-Ιωαννίδου, *Ο «Κρητικός» του Διονυσίου Σολωμού στο αυτόγραφο τετράδιο Ζακύνθου αρ. 11. Μια νέα έκδοση του ποιήματος*, Μεταπτυχιακή εργασία, Θεσσαλονίκη 1978.
- Καιροφύλας: Κώστας Καιροφύλας, *Σολωμού Ανέκδοτα Έργα*, Έκδοση «Στοχαστή», 1927.
- Κεχαγιόγλου, 1979: Γιώργος Κεχαγιόγλου, «Προτάσεις για τον *Πόρφυρα* του Σολωμού», *Αφιέρωμα στον καθηγητή Λίνο Πολίτη*, Θεσσαλονίκη 1979, σ. 153-183.
- Κεχαγιόγλου, 1989: Γιώργος Κεχαγιόγλου, «Προτάσεις για το *Carmen Seculare* του Σολωμού», *Αριάδνη* 5 (1989), σ. 407-431.
- Πολυλάς: Διονυσίου Σολωμού *τα Ευρισκόμενα*, Κέρκυρα 1859.
- Πολίτης, 1944: Σολωμού, *Η Γυναίκα της Ζάκυνθος*, Νέα έκδοση φροντισμένη από τον Λ. Πολίτη, Ίκαρος, Αθήνα 1944.

<sup>(58)</sup> Βλ. και Merlier, σ. 46. Mackridge, 1994/1, σ. 263, Mackridge, 1994/2, σ. 71.

<sup>(59)</sup> Mackridge, 1994/1, σ. 261.



- Τσαντσάνογλου, 1982: Ελένη Τσαντσάνογλου, *Μια λανθάνουσα ποιητική σύνθεση του Σολωμού. Το αυτόγραφο τετράδιο Ζακύνθου αρ. 11. Εκδοτική δοκιμή*, Ερμής, Αθήνα 1982.
- Τσαντσάνογλου, 1991: Διονυσίου Σολωμού, *Η Γυναίκα της Ζάκυθος. Όραμα του Διονυσίου Ιερομόναχου εγκάτοικου εις ξωκλήσι Ζακύνθου*, Εισαγωγή, αναλυτική έκδοση, Σημειώσεις-σχόλια Ελένης Τσαντσάνογλου, Βικελαία Δημοτική Βιβλιοθήκη, Ηράκλειον 1991.
- Τωμαδάκης: Ν. Β. Τωμαδάκης, *Σολωμού Άπαντα*, Εκδόσεις «Γρηγόρη», χ.χ. [1969].

## ΛΕΞΙΚΑ

- Λεξικό Σολωμού: *Λεξικό Σολωμού. Πίνακας λέξεων του ελληνόγλωσσου σολωμικού έργου*, Ερατοσθένης Γ. Καψωμένος, Μαρία Αντωνίου, Γεωργία Λαδογιάννη, Μάγδα Στρουγγάρη, Ιφιγένεια Τριάντου, Πανεπιστήμιο Ιωαννίνων (Επιστημονική Επετηρίδα της Φιλοσοφικής Σχολής, Δωδώνη: Παράρτημα αρ. 14), Ιωάννινα 1983.
- Κονόμος: Ντίνος Κονόμος, *Ζακυνθινό Λεξιλόγιο*, Ζακυνθινή Βιβλιοθήκη 1, Αθήνα 1960.
- Κριαράς, Λεξικό: Εμμανουήλ Κριαράς, *Λεξικό της Μεσαιωνικής Ελληνικής Δημόδους Γραμματείας (1100-1669)*, τ. Α'-ΙΔ' (α-παραθήκη), Θεσσαλονίκη, 1968 -.
- Nicolo Tommaseo e Bernardo Bellini, *Dizionario della lingua italiana*, BUR.
- Ζώης: Λ. Χ. Ζώης, *Λεξικόν Ιστορικών και Λαογραφικών Ζακύνθου*, τόμος 2: *Λαογραφικών*, Αθήνα 1963.

## ΜΕΛΕΤΕΣ - ΒΟΗΘΗΜΑΤΑ

- Αθανασοπούλου: Α. Αθανασοπούλου, «Φαινόμενα γλωσσικής διαπλοκής στο έργο του Σολωμού», *Μαντατοφόρος* 41 (1996/1), σ. 5-49.
- Βαγενάς: Νάσου Βαγενά, «Σχόλια στον Κάλβο», *Παρνασσός* 14 (1972), σ. 453-465.
- Βάρναλης, 1925: Κώστας Βάρναλης, *Ο Σολωμός χωρίς μεταφυσική*, Εκδόσεις «Στοχαστής», Αθήνα 1925.
- Βάρναλης, 1980: Κώστας Βάρναλης, *Σολωμικά*, Κέδρος, Αθήνα 1980.
- Beaton-Καλλιγά: Roderick Beaton-Ελένη Καλλιγά, «Ο Διονύσιος Σολωμός απευθυνόμενος στον βρετανικό θρόνο. Ένα άγνωστο κείμενό του στα αγγλικά», *Ελληνικά* 43 (1993), σ. 361-379.
- Βελουδής: Γιώργος Βελουδής, *Διονύσιος Σολωμός. Ρομαντική ποίηση και ποιητική. Οι γερμανικές πηγές*, Γνώση, Αθήνα 1989.
- Χατζηγιακουμής, 1968: Εμμ. Κ. Χατζηγιακουμής, *Νεοελληνικάί πηγαί του Σολωμού*, Αθήνα 1968.
- Χατζηγιακουμής, 1970: Κωστής Παλαμάς, *Διονύσιος Σολωμός*, Επιμέλεια Μανόλης Κ. Χατζηγιακουμής, Ερμής, Αθήνα 1970.
- Χατζιδάκις: *Το πρόβλημα της νεωτέρας γραφομένης Ελληνικής υπό Κ. Krumbacher*, και απάντησις εις αυτόν υπό Γεωργίου Ν. Χατζιδάκι, Βιβλιοθήκη Μαρσλή, Αθήνα 1905.
- Coutelle, 1977: Louis Coutelle, *Formation poétique de Solomos (1815-1833)*, Ερμής, Αθήνα, 1977.



- Coutelle, 1990: Louis Coutelle, *Πλαισιώνοντας το Σολωμό*, Νεφέλη 1990.
- Hoffmann, Ch., *An Introduction to Bilingualism*, Longman, London-New York, 1991.
- Καββαδίας: Σπύρος Καββαδίας, *Η λαϊκή ζωή και γλώσσα στο ελληνόγλωσσο έργο του Δ. Σολωμού*, Περίπλους, Αθήνα 1987.
- Κουτσιλιέρης: Α. Κουτσιλιέρης, *Συμβολή εις την γλώσσαν του Σολωμού*, Αθήνα 1967.
- Κριαράς: Ε. Κριαράς, *Διονύσιος Σολωμός*, Θεσσαλονίκη, 1969.
- Λορεντζάτος: Ζήσιμος Λορεντζάτος, *Μελέτες Α'*, Δόμος 1994, σ. 17-109.
- Mackridge, 1994/1: Peter Mackridge, «Ο Σολωμός μεταξύ πολυγλωσσίας και μονογλωσσίας», *Ζητήματα Ιστορίας των Νεοελληνικών Γραμμάτων. Αφιέρωμα στον Κ. Θ. Δημαρά*, Θεσσαλονίκη (10-12 Μαΐου 1990), Παρατηρητής, Θεσσαλονίκη 1994, σ. 257-264.
- Mackridge, 1994/2: Peter Mackridge, «Dionisio Salamon / Διονύσιος Σολωμός: Poetry as a Dialogue between Languages», *DIALOGOS 1* (1994), σ. 59-76.
- Μαρκεζέλι: Λουκία Μαρκεζέλι-Λουκά, *Συμβολή στην εργογραφία του Κώστα Βάρναλη. Αισθητικά-Κριτικά 1911-1944*, Κέδρος, Αθήνα 1984.
- Μάτεσης: Άπαντα Αντωνίου Μάτεση, Ζάκυνθος 1881.
- Μενάρδος: Σίμος Μενάρδος, «Δύο Ζακυνθηνοί Ποιηταί», *Παναθήναια* 20 (1910), σ. 181-187.
- Merlier, 1957: Octave Merlier, *Exposition du Centenaire de Solomos*, Institut Français d'Athènes, Αθήνα 1957, σ. 187-191.
- Merlier, 1990: Octave Merlier, «Italien et Grec chez Solomos», *Solomos et Origène suivi deux autres essais*, Archives Melpo et Octave Merlier, Αθήνα 1990, σ. 45-58.
- Perrì: Massimo Perì, «Μικροπαρατηρήσεις στον Σολωμό», *Μαντατοφόρος* 41 (1996/1), σ. 83-115.
- Πολίτης, 1985: Λίνος Πολίτης, *Γύρω στον Σολωμό*, Μορφωτικό Ίδρυμα Εθνικής Τραπέζης, Αθήνα 1985.
- Ραγκαβής: Αλέξανδρος Ρ. Ραγκαβής, *Περίληψις Ιστορίας της Νεοελληνικής Φιλολογίας*, Αθήνα χ.χ. [1889;].
- Romaine, *Bilingualism*, Basil Blackwell, Oxford 1989.
- Rotolo: Vincenzo Rotolo, «Dionisios Solomos fra la cultura italiana e la cultura greca», *Atti del Convegno Internazionale «Cento anni d'insegnamento di Lingua e Letteratura Greco-Moderna nell'Istituto Universitario Orientale»*, Napoli, 26-29 novembre 1984, *Ιταλοελληνικά* 1 (1988), σ. 87-110.
- Ροζάνης: Στέφανος Ροζάνης, *Η αισθητική του αποσπάσματος. Μια κριτική προσέγγιση στον «Αάμπρο» του Σολωμού*, Ίδρυμα Γουλανδρή-Χορν, Αθήνα 1985.
- Σεφέρης: Γιώργος Σεφέρης, «Ελληνική γλώσσα», *Δοκιμές Α'*, Ίκαρος, Αθήνα 1984, σ. 64-76.
- Σούτσος: Αλέξανδρος Σούτσος, *Άπαντα*, Λογοτεχνική Βιβλιοθήκη Φέξη, Αθήνα 1961.
- Σπαταλάς: Γεράσιμος Σπαταλάς, «Ο Διονύσιος Σολωμός σα μεταφραστής και σα μεταγλιστής», *Ανθρωπότης* 6-7 (Ιούνιος-Ιούλιος 1920), σ. 13-15.
- Ζώρας, 1958: *Ποιήσις και πεζογραφία της Επτανήσου*, Επιμέλεια Γ. Θ. Ζώρας, Βασική Βιβλιοθήκη αρ. 14, Αθήνα 1958.
- Ζώρας, 1959: Γεώργιος Θ. Ζώρας, *Επτανησιακά Μελετήματα Β'*, Αθήνα 1959.



## Ο ΚΑΒΑΦΗΣ ΚΙ ΕΜΕΙΣ

### ΔΙΑΒΑΖΟΝΤΑΣ ΤΟΝ ΚΑΒΑΦΗ ΣΗΜΕΡΑ

Με τη διατύπωση που έδωσα στον τίτλο, θέλησα να επισημάνω ένα αναμφισβήτητο φαινόμενο – το γεγονός ότι η ποίηση του Καβάφη που για αρκετές δεκαετίες παρέμεινε στους στενούς λογοτεχνικούς χώρους, κατέγραψε τελικά την πορεία που διανύει ένα αληθινό έργο τέχνης και έφτασε στην άμεση επικοινωνία με το μεγάλο κοινό. Θα τολμούσα να πω – με το εθνικό σύνολο. Κατόρθωμα τεράστιο, και είναι ζήτημα κατά πόσο το πέτυχαν άλλοι σημαντικοί λογοτέχνες που εξ' αρχής είχαν έναν τέτοιο προσανατολισμό.

«...Ο Καβάφης είναι νομίζω ο «δυσκολότερος» ποιητής της σύγχρονης ελληνικής γραμματείας...», είχε πει ο Σεφέρης<sup>(1)</sup>. Από την γραμματολογική άποψη αναμφισβήτητα κάπως έτσι έχουν τα πράγματα. Δεν είναι τυχαίο ότι η έρευνα ανοίγει όλο και καινούργια θέματα. Γύρω από έναν τόσο περιορισμένο αριθμό των ποιημάτων του Καβάφη μεγάλωσαν βουνά από μονογραφίες και άρθρα και το ρεύμα δε φαίνεται να εξαντλείται – κάθε άλλο: παρουσιάζονται νέες οπτικές γωνίες, και πολλές απ' αυτές θέλουν πολύ εξειδικευμένη γνώση του αρχαίου πολιτισμού, της ιστορίας, της φιλοσοφίας. Αυτά είναι τροφή και χαρά για φιλολόγους και ειδικούς φίλους της λογοτεχνίας. Υπάρχει όμως και άλλο πλάνο που ήδη επισημάναμε: πώς επικοινωνεί ο Καβάφης με ένα ευρύτερο κοινό, τι προσφέρει στο δικό του ψυχικό κόσμο, κατά πόσο του γίνεται αναγκαίος. Θα ήθελα λοιπόν να εντοπίσουμε τώρα όχι γενικά – τί εκόμισε στην τέχνη ο Καβάφης, αλλά τί απ' αυτά που εκόμισε μας συγκινεί ιδιαίτερα και μπαίνει άμεσα στη ζωή μας.

\* \* \*

Έχω την εντύπωση πως για τον σημερινό αναγνώστη που διαβάζει τον Καβάφη όχι σαν γραμματολόγος, αλλά για την ψυχή του, ο Καβάφης δεν είναι καθόλου από τους «δυσκολότερους» έλληνες ποιητές. Ανατρέχουμε

---

(1) Γ. Σεφέρης. *Δοκίμες*. Α' τόμος, Αθήνα 1974, σ. 328.



στον Καβάφη για να εκφράσουμε με δικά του λιτά, προσγειωμένα, συγκρατημένα λόγια δικές μας σκέψεις για δικά μας προβλήματα – αιώνια προβλήματα του ανθρώπινου βίου. Όπως συνηθίζουμε να λέμε τώρα – υπαρξιακά. Και θα ήθελα να υπογραμμίσω – συνειδησιακά. Εκεί γίνεται και – πιστεύω – θα γίνεται πάντα η συνάντηση του Καβάφη με τους σημερινούς και μελλοντικούς αναγνώστες του. Ας δούμε λοιπόν από κοντά το καβαφικό μοντέλο της ανθρώπινης συμπεριφοράς που σκιαγραφείται σε άμεση συνάρτηση με την ανάλυση της κοινωνικής και της ηθικής φύσης του περιβάλλοντος, με έντονη και τόσο συμπαθή σε μας τη σφραγίδα του ηρωϊκού στωϊκισμού.

Ο ποιητής Γ. Θέμελης στην πολύ αξιόλογη εργασία του *Η ποίηση του Καβάφη. Διαστάσεις και όρια* (1959) χρησιμοποιεί δραστήρια την έκφραση «αμείλικτη πολιορκία», χαρακτηρίζοντας τους όρους ζωής της ανθρώπινης προσωπικότητας στην ποίηση του Καβάφη: «Όλη η ποίησή του είναι κατά βάθος ένα ποίημα που διαχωρίζεται σε ποικιλία αποχρώσεων, δείχνοντας πάντα και επίμονα το ίδιο σημείο ιδωμένο από διαφορετικές θέσεις και απόψεις» (σ. 20). Είναι γνωστό, πόσο επίμονα επεξεργάστηκε ο Καβάφης το θέμα της πολιορκίας του ανθρώπου από το χρόνο που του αφαιρεί τη νεότητα, την ομορφιά, το σφρίγος της ζωής, αλλά και από το κοινωνικό περιβάλλον, από την αδικία και τη βία, από το ψεύδος – σε πολλά και διάφορα επίπεδα. Η εκλογή του κακού καταδικάζεται ρητά. Ενδεικτικές είναι οι αναφορές στον Νέρωνα με το μοτίβο της αναπόφευκτης τιμωρίας, καθώς και ο «Θεόδοτος» – με δηλωμένη τη θέση του ποιητή να μη συγχωρεί τη βία ούτε στα μεγάλα ούτε στα μικρά:

Και μη επαναπαύεσαι που στη ζωή σου  
περιορισμένη, τακτοποιημένη, και πεζή,  
τέτοια θεαματικά και φοβερά δεν έχει.  
Ίσως αυτήν την ώρα εις κανενός γειτόνου σου  
το νοικοκερεμένο σπίτι μπαίνει –  
αόρατος, άυλος – ο Θεόδοτος,  
φέροντας τέτοιο ένα φρικτό κεφάλι.

Γνωστές και οι προσωπικές του σημειώσεις όπου καταδικάζονται οι «νέες φιλοσοφικές ιδέες της σκληρότητας, του σωστού της υπερισχύσεως του δυνατού»<sup>(2)</sup>.

Ακόμη περισσότερο τον ενδιαφέρουν, όπως άλλωστε κι εμάς, οι αντιδράσεις του ανθρώπου που υποβάλλεται στη βία. Διαγράφοντας με άψογη

<sup>(2)</sup> Γ.Π, Σαββίδης. *Μικρά Καβαφικά*. τ. Β'. Αθήνα 1987, σ. 123.



αντικειμενικότητα τις δυσκολίες που αντιμετωπίζουν οι ήρωές του, δεν χαλαρώνει ωστόσο την κρίση του. Αντίθετα τονίζει την ευθύνη του καθενός. Η υποχώρηση, πολύ περισσότερο η προδοσία, δεν βρίσκουν δικαίωση. Ο άνθρωπος οφείλει να φυλάξει πίστη στις Θερμοπύλες του δικού του χρέους. Ερμηνεύοντας το σύμβολο των Θερμοπυλών ο Θέμελης υπογραμμίζει ότι «η αξιοπρέπεια του ανθρώπου μπροστά σ' όλες τις μορφές της πολιορκίας αξιολογείται εδώ, γίνεται η υψηλότερη βαθμίδα ελευθερίας μέσα στον κόσμο της Ανάγκης» (σ. 37). Αξιοσημείωτη επίσης και η άλλη διατύπωσή του ότι η στάση του ποιητή που θέλει να κρατήσει τον πολιορκημένο άνθρωπο όρθιο και ακέραιο, «έχει πραγματικά μέσα της ένα στοιχείο ηρωϊκό» (σ. 36).

Δίπλα σ' αυτές τις πολύ εύστοχες και δίκαιες παρατηρήσεις υπάρχουν και δύο-τρεις που προκαλούν αντίρρηση. Λόγου χάριν – το συμπέρασμα ότι οι ηθικές αξιώσεις του Καβάφη απευθύνονται σ' έναν περιορισμένο κύκλο, στους λίγους και εκλεκτούς από τους οποίους μπορεί να απαιτήσει κανείς την ηθική πληρότητα. Έχω υπ' όψη το ακόλουθο σημείο: «Χρέος υψηλό η αξιοπρέπεια μπροστά στο αδιέξοδο. Οι πολλοί («Τρώες») δε φτάνουν, ξεπέφτουν στη φυγή. Λίγοι μόνο, εκλεκτοί («Θερμοπύλες») το βάζουν σκοπό του βίου. Το εξαιρετικό άτομο («Αντώνιος») οφείλει να υψωθεί ως εκεί. Ηθική άκρως αριστοκρατική» (σ. 39).

Νομίζω ότι η σκέψη του Καβάφη δεν έχει αυτούς τους περιορισμούς – ούτε αναφορικά με τους πιθανούς παραλήπτες του μηνύματος, ούτε με το ίδιο το μήνυμα. Σχετικά με το μήνυμα, στα όρια των κατ' ανάγκη γενικών και αφηρημένων καλλιτεχνικών μορφών, ο τρόπος που ο Καβάφης βλέπει τις Θερμοπύλες είναι αρκετά συγκεκριμένος και κοινωνικά θεμελιωμένος. Κατ' αρχήν, προϋποθέτει αναπτυγμένο αίσθημα εθνικής αξιοπρέπειας και ετοιμότητα να δοθεί και η ζωή ακόμη για την υπεράσπιση της πατρίδας («Θερμοπύλες», «Υπέρ της Αχαϊκής Συμπολιτείας πολεμήσαντες»):

Ανδρείοι σεις που πολεμήσατε και πέσατ' ευκλεώς  
τους πανταχού νικήσαντες μη φοβηθέντες.

Η ίδια ανδρεία και αξιοπρέπεια απαιτείται και σε συγκρούσεις με την κοινωνική και την πολιτική αδικία («Ο βασιλεύς Δημήτριος», «Δημητρίου Σωτήρος»), σε όλες τις πιθανές μορφές ήττας, ενώ στην τέχνη θεωρείται απαραίτητο ένα ολόψυχο δόσιμο στην αποστολή της. Η αφοσίωση του καλλιτέχνη στο έργο του δεν πρέπει να εμποδίζεται, όπως μας λέει ο Καβάφης στη «Σατραπεία», από ευτελείς συνήθειες και μικροπρέπειες κι αδιαφορίες, από όποιες εναντιώσεις της ζωής του. Είναι φανερό ότι το σύμβολο των Θερμοπυλών υποστηρίζεται κι εδώ – με τη μεθοδολογία της αρνητικής



εκδοχής. Δεν είναι τυχαίο ότι ο Καβάφης υπογραμμίζει με επανάληψη τη λέξη «ενδίδεις»:

Και τί φρικτή η μέρα που ενδίδεις,  
(η μέρα που αφέθηκες κ' ενδίδεις)...

και, κλείνοντας, τονίζει το ασήκωτο τίμημα της εγκατάλειψης:

...και τί ζωή χωρίς αυτά θα κάμεις.

Όσο για τους φορείς και τους παραλήπτες του μηνύματος, κι όταν ακόμη ο Καβάφης μιλά για κάποιες εξαιρετικές φυσιογνωμίες, γίνεται πάντα, ή σχεδόν πάντα, μια έξοδος «σ' όλους», στον πιο κοινόν άνθρωπο, στα καθημερινά πράγματα της ζωής. Η άποψη του ποιητή, και μάλιστα επίμονη, είναι ότι Θερμοπύλες οφείλει να έχει ο καθένας και η συνέπειά του ν' ανανεώνεται σε κάθε πράξη. Γι' αυτό στις «Θερμοπύλες» το ηθικό πιστεύω του Καβάφη διατυπώνεται μέσα σ' ένα φραστικό περιβάλλον πολύ προσγειωμένο, καθόλου ηρωϊκό:

Ποτέ από το χρέος μη κινούντες·  
δίκαιοι κ' ίσιοι σ' όλες των τες πράξεις.

Ενδεικτικό είναι ότι οι ήρωες του ποιήματος μόνοι τους ορίζουν τις Θερμοπύλες τους. Ο ποιητής προβάλλει τον εθελοντικό και συνειδητό χαρακτήρα της απόφασης που σημαίνει επιλογή τρόπου ζωής, των αρχών της. Ο τραγικός τόνος του τελευταίου τετράστιχου έρχεται να δείξει πως και μ' αυτό το καθημερινό του περιεχόμενο ο συμβολισμός του ποιήματος ανήκει στις σφαίρες της ηρωϊκής και στωϊκής πράξης που μπορεί να εκδηλώνεται και «εις μικρόν»:

Και περισσότερη τιμή τους πρέπει  
όταν προβλέπουν (και πολλοί προβλέπουν)  
πως ο Εφιάλτης θα φανεί στο τέλος,  
κ' οι Μήδοι επί τέλους θα διαβούνε.

Με δύο λόγια – διαπιστώνουμε στον Καβάφη ριζωμένη βαθιά, δημοκρατική και ουμανιστική, εμπιστοσύνη στην ηθική φύση του ανθρώπου. Η λέξη «πολλοί» στις «Θερμοπύλες», κλεισμένη βαρυσήμαντα, όπως πάντα στον Καβάφη, σε παρένθεση, δηλώνει ακριβώς αυτά τα όρια όπου το ηθικό αίτημα χαράζει την προοπτική του, ουσιαστικά απεριόριστη.

Ολοκληρώνοντας τώρα αυτή τη σύντομη αναφορά στον ηρωϊκό στωϊκισμό στην ποίηση του Καβάφη θα ήθελα να επιχειρήσω και μια σύνδεση με κάποια σημεία από τη βιογραφία του ποιητή, με κάποια γνωρίσματα του χαρακτήρα του που πήραν διαφορετικούς φωτισμούς από τους μελετητές



του Καβάφη. Είναι γνωστό πόσο έχει επικρίνει ο Τίμος Μαλάνος τη «δειλία» του Καβάφη, κάνοντας την ψυχαναλυτική προέκταση στο έργο του. Στη μελέτη του<sup>(3)</sup> υπάρχει ειδικό κεφάλαιο «Η καλλιτεχνική σημασία του φόβου στην ποίηση του Καβάφη» όπου στο φροϋδικό πνεύμα ερμηνεύει τη συμβολική γλώσσα της ποίησης του Καβάφη σαν προσπάθεια του δημιουργού να υπερασπίσει τον εαυτό του, να σκεπάσει με την πανοπλία του ψεύδους τις πληγές του και τα τραύτά του σημεία.

Δεν μπορούμε να αρνηθούμε πως το άλλοθι της ιστορικής μορφής, όπου η προσωπική πείρα σαν να παραμερίζεται, συγκινούσε τον Καβάφη και ίσως ήταν ένας από τους στόχους του. Ωστόσο και οι περιπτώσεις που η μορφή αυτή δε χρησιμοποιείται και, έπειτα, ο ίδιος ο τρόπος που τη μεταχειρίζεται, δε μας επιτρέπει να συμμεριστούμε την άποψη περί «δειλίας» του ποιητή Καβάφη. Η σαφήνεια και η καθαρή λειτουργία των συμβόλων του μαρτυρούν ότι στη σφαίρα της ποίησης δήλωνε τις ιδέες του χωρίς διπλοπατήματα, μ' εκείνη την ειλικρίνεια που τόσο πολύ εκτιμούσε στην τέχνη.

Τη θέση αυτή θέλω να την επιβεβαιώσω με τη μαρτυρία του Σαρεγιάννη που μας άφησε μερικά πολύ προσεκτικά σχόλια στην ποίηση του Καβάφη και πολύτιμες στοχαστικές παρατηρήσεις για τον άνθρωπο Καβάφη. «Ο άνθρωπος Καβάφης ήταν ντροπαλός, παθολογικά σχεδόν ντροπαλός... Όσο σκέφτομαι το μέγεθος της φυσικής του ντροπαλοσύνης, τόσο θαυμάζω περισσότερο τον άνθρωπο Καβάφη. Τί αγώνες θα έπρεπε να κάνει, πόσο καθημερινώς και σε κάθε στιγμή έπρεπε να αγωνίζεται και να νικά τον εαυτό του για να τολμήσει ένα τέτοιο έργο! (Εννοεί τους νεωτερισμούς του Καβάφη στην περιοχή της μορφής, του περιεχομένου, τα ηδονιστικά του μοτίβα που ήταν φανερά αποκλίσεις από τις καθιερωμένες τότε νόρμες του ηθικού πουριτανισμού – Σ.Ι.)... Ποτέ του δεν κλονίστηκε, ποτέ του δε σκέφτηκε ν' αλλάξει θέση, να υποχωρήσει. Ήταν από τους ανθρώπους που ήξεραν να φυλάγουν Θερμοπύλες. Την ανδρεία του που είναι τόσο διαφορετική από τη φυσική ανδρεία, τη χρωστούσε στην πίστη του, στην απόλυτη και τυφλή του πίστη στην Τέχνη. Αυτή ήταν η μόνη βαθειά του Θρησκεία»<sup>(4)</sup>. Ενδιαφέρον, ότι μ' αυτά τα ίδια λόγια τελειώνει κι ο Φόρστερ το πρώτο δικίμιο για τον Καβάφη: «...Αλλά τουλάχιστον είναι βέβαιος για ένα πράγμα – η ζωή προϋποθέτει θάρρος, διαφορετικά παύει να είναι ζωή»<sup>(5)</sup>.

---

<sup>(3)</sup> Τ. Μαλάνος. *Ο Καβάφης*. Έκδοση συμπληρωμένη και οριστική. Αθήνα 1957.

<sup>(4)</sup> Ι.Α. Σαρεγιάννης. *Σχόλια στον Καβάφη*. Αθήνα 1964, σ. 48, 50.

<sup>(5)</sup> *Επιθεώρηση Τέχνης*, 108 (1963), σ. 630.



Απ' αυτά που είπαμε τώρα τελευταία θα ήθελα να ξεχωρίσω δύο σημεία που πρέπει να εκτιμήσουμε στον δημιουργό Καβάφη. Την ειλικρίνειά του στον χώρο της τέχνης και την απόλυτη αφοσίωσή του στην Τέχνη.

Η αφοσίωσή του στην Τέχνη είναι γνωστή. «Ο κάθε άνθρωπος αγαπάει και υποφέρει για κάτι στον κόσμο – γράφει ο Μαλάνος –. Αυτό το κάτι, για τον Καβάφη, είναι το έργο του»<sup>(6)</sup>. Έχουμε πράγματι τον τύπο του ποιητή που είναι όλος δοσμένος στο ποιητικό του έργο. «Το επάγγελμά μου είναι ποιητής,» λέει σ' έναν γνωστό του κάπου στις αρχές της δεκαετίας του '90 του περασμένου αιώνα, όταν είναι πολύ νέος ακόμη και αναγκάζεται για βιοποριστικούς λόγους να υπηρετήσει στις Αρδεύσεις. Επάγγελμα – ποιητής, δηλώνει στο τελευταίο διαβατήριό του, αυτή τη ιδιότητά του ζητεί να αποτυπώσουν και στην ταφόπετρά του. Δε μπορούμε δυστυχώς να επεκταθούμε τώρα και σε λεπτομέρειες της καθημερινής του ζωής και της σκληρής επίμονης δουλειάς του όπου υλοποιείται αυτή η προδρομική για την εποχή επαγγελματική συνείδησή του ως συγγραφέα.

Πάρα πολύ ενδιαφέρον είναι και το άλλο σημείο – η ειλικρίνεια του Καβάφη. Οι σκέψεις γι' αυτό το θέμα πάνε κι έρχονται στις προσωπικές του σημειώσεις. Συνδέονται πάντα με το πρόβλημα της αλήθειας, η οποία μπορεί να εξασφαλίσει στην τέχνη διάρκεια ζωής. Πολύ εύστοχα θα σημειώσει ο Σεφέρης ότι ο Καβάφης που τόσο συχνά του καταλόγισαν ανειλικρίνεια, στην πραγματικότητα «δίνει μαθήματα ειλικρίνειας»: «Μπορεί να είναι σωστό ότι σαν άνθρωπος δεν είχε μεγάλη ροπή για εξομολογήσεις, αλλά σαν ποιητής μοιάζει καταδικασμένος στην αλήθεια, στην αλήθεια του, επί ποινή θανάτου»<sup>(7)</sup>. Ακριβώς ο Καβάφης θα μπορούσε, χωρίς καμιά δόση υπερβολής, να θυμίσει για τον εαυτό του τα λόγια του Μοντέν: πολλά πράγματα που δε θα ήθελα να τα φανερώσω σε κανένα, τα λέω σ' όλο τον κόσμο κι όποιος θέλει να μάθει τα βαθύτερα μυστικά μου και τις πιο βαθιές σκέψεις μου τον παραπέμπω, ακόμη και τους πιο στενούς μου φίλους, στο βιβλιοπωλείο. Ας θυμηθούμε επίσης αυτά που υπογράμμισε ο ίδιος ο Καβάφης από άλλη αφορμή, στο αδημοσίευτο σημείωμά του «Ανεξαρτησία»: «...δεν υπάρχει πράγμα πιο ολέθριο για την Τέχνη (μόνο που το βάζει ο νους μου και φρίττω) παρά να λέγεται τούτο το κομμάτι αλλέως και να παραλείπεται εκείνο»<sup>(8)</sup>.

Από δω δεν έχουμε παρά να περάσουμε σε μια πάρα πολύ σημαντική προέκταση αυτής της αρετής του Καβάφη, στην προσήλωσή του στην αλήθεια. Από νωρίς τον απασχολεί εξαιρετικά η σκέψη τα ποιήματά του να εί-

(6) Τ. Μαλάνος. *Ο Καβάφης*, σ. 54.

(7) Γ. Σεφέρης. *Δοκιμές*, σ. 433.

(8) Κ.Π. Καβάφης. *Πεζά*. Αθήνα 1963, σ. 194.



ναι «αληθή για άλλες ζωές». Το λέει και το ξαναλέει: να ταιριάζουν «στα συναισθήματα που εδοκίμασαν άλλες ζωές». Αυτό μπορεί να γίνει, όταν η αλήθεια είναι «έντονη και σοβαρή», όταν ο προσανατολισμός της τέχνης αφορά όχι τόσο το «άτομο», όσο τον «άνθρωπο»<sup>(9)</sup>, δηλαδή επιδιώκει το τυπικό και καθολικό. Βρισκόμαστε – με άλλα λόγια – μπροστά σ' ένα από τα λειτουργικά συστατικά της μεθοδολογίας του που ανταποκρίνονται στις δεσπόζουσες αξιώσεις της ρεαλιστικής τέχνης.

\* \* \*

Για το θέμα – Ο Καβάφης και ο ρεαλισμός – έχω γράψει ένα βιβλίο<sup>(10)</sup>, δε θα ήθελα λοιπόν να επαναλαμβάνομαι. Θα αναφέρω συνοπτικά την κίνηση της δημιουργικής ιεροπραξίας στον Καβάφη – από το γεγονός που προκαλεί έντονη συγκινησιακή αντίδραση, δηλαδή το άμεσο βίωμά του, μέσα από τη δοκιμασία της χρονικής απόστασης, στη συμπυκνωμένη περιεκτική εικόνα, το ιστορικό παράδειγμα, όπου πραγματοποιείται η έξοδος από τα στενά όρια του ατομικού, πέρασμα στα συμφραζόμενα της εποχής και την πανχρονική προοπτική.

Δε θέλει να επικαιροποιήσει το παρελθόν. Η επιδίωξη είναι ν' αποσαφηνίσει ορισμένες αντικειμενικές ιδιότητες της ιστορικής κίνησης που και σήμερα διατηρούν τη ζωτικότητα τους και για τον λόγο αυτόν τις δεχόμαστε σαν ένα σταθερό, τυποποιημένο μοντέλο που έχει πάρει μέσα και τη δική του προσωπική πείρα, του ποιητή (με την παλλόμενη ζωντάνια του συγκεκριμένου και ειδικού), και εκείνη της ιστορίας (με τις αιώνιες όψεις του γενικού). Το ιστορικό παράδειγμα γίνεται δεκτό από τον Καβάφη σαν εργαλείο εμβάθυνσης στην ουσία, σαν μια χειρονομία ερμηνείας. Το δραστικό του χαρακτήρα έχει επισημάνει ο Γ. Βρισιμιτζάκης λέγοντας ότι η ποίηση του Καβάφη φωτίζει τις «διαγωγές των ατόμων» και τις «δράσεις των εθνών» και τα διδάγματά της είναι «εφαρμόσιμα τόσο στην ατομική ζωή, όσο και στη ζωή των εθνών»<sup>(11)</sup>.

Τί να πρωτοαναφέρει κανείς από τα άλλα χαρακτηριστικά της ρεαλιστικής γραφής του Καβάφη που συγκινούν τον σημερινό αναγνώστη;

Μια ξεχωριστή αξία παρουσιάζει η ρεαλιστική επεξεργασία της αιτιολογικής σχέσης ανάμεσα στο ανθρώπινο δράμα και στις περιστάσεις της

(9) Κ.Π. Καβάφης. *Ανέκδοτα Πεζά Κείμενα*. Αθήνα 1963, σ. 55, 57.

(10) Σόνια Ιλίνσκαγια. *Κ.Π. Καβάφης. Οι δρόμοι προς το ρεαλισμό στην ποίηση του 20ού αιώνα*. Αθήνα 1983.

(11) Γ. Βρισιμιτζάκη. *Το έργο του Κ.Π. Καβάφη*. Πρόλογος και Φιλολογική επιμέλεια του Γ.Π. Σαββίδη. Αθήνα 1975, σ. 35.



εποχής, η νέα ιστορική αντίληψη σχετικά με την καθολική διείσδυση των ιστορικών δρώμενων σε όλες τις σφαίρες του κοινωνικού και του ιδιωτικού βίου. Η ανθρώπινη συνείδηση αντικρίζεται σαν ένα βαρόμετρο που παρακολουθεί τις μεταβολές του εξωτερικού κόσμου, δέχεται τις επιρροές του, αλλά γίνεται και μάρτυρας για την εποχή. Ας θυμηθούμε λ.χ. τους δύο νέους από τα ποιήματα «Από την σχολή του περιωνύμου φιλοσόφου» και «Ας φρόντιζαν» που οι παράλληλοι βίοι τους φωτίζουν με ενάργεια την «καταποντισμένη» εποχή, όταν «το χρέος προς την πατρίδα» μπορεί να ηχεί μόνο σαν ειρωνεία και δημαγωγία.

Πρόκειται για την εξαιρετικά προωθημένη ικανότητα που έχουν οι μεταφορικοί καθρέφτες του Καβάφη να συλλαμβάνουν και τις δύο επίκαιρες διαστάσεις που απασχόλησαν την παγκόσμια λογοτεχνία του 20ού αιώνα: «ο άνθρωπος μέσα στον χρόνο» και «ο χρόνος μέσα στον άνθρωπο». Να σημειώσουμε ότι από τις όψεις του χρόνου τον ενδιαφέρουν ιδιαίτερα οι μεταβατικές φάσεις με το μεταλλασσόμενο περιβάλλον, την αίσθηση του κοντινού συνόρου, των διαλυόμενων σχέσεων και της διασπασμένης συνείδησης.

Την έντονη επεξεργασία από τον ώριμο Καβάφη του θέματος της διχασμένης ανθρώπινης συνείδησης μπορεί να δει κανείς ως προφητική. Το δράμα της αποξένωσης που τότε ακόμα δεν είχε γίνει διαδεδομένο κτήμα της φιλοσοφίας και της λογοτεχνίας, ενσαρκώνεται από τον ποιητή στην τονισμένη από τον ίδιον λέξη «ξένος». Σ' αυτήν συγκεντρώνεται η τραγική αίσθηση του αφηγητή-ειδωλόλατρη του ποιήματος «Μύρης· Αλεξάνδρεια του 340 μ.Χ.». (1929): ξαφνικά συνειδητοποιεί πως και πριν πεθάνει ο φίλος του χριστιανός Μύρης του ήταν «ξένος πολύ». Η τυπογραφική αραίωση και ξεχώρισμα στο κείμενο αυτών των δύο λέξεων ανεβάζει την πνευματική κρίση της «Αλεξάνδρειας του 340 μ.Χ.». (Βαρυσήμαντη είναι η παρουσία της στον τίτλο του ποιήματος δίπλα με το όνομα «Μύρης») και, πρώτ' απ' όλα, το αιώνιο πρόβλημα της ανθρώπινης μοναξιάς σε επίπεδο τυπολογικής κατηγορίας.

Το ειδικό ενδιαφέρον του Καβάφη για το χώρο της ανθρώπινης συνείδησης εκδηλώνεται τόσο στο ατομικό, όσο και στο συλλογικό επίπεδο – της ψυχολογίας του πλήθους. Αξίζει μάλιστα να σημειώσουμε ως ενδεικτική της ιστορικής διαίσθησης του ποιητή τη ερμηνευτική μετατόπιση στη σκιαγράφηση αυτού του θέματος (εξαιρετικά επίκαιρου στον αιώνα μας) – από την αδιαφορία («Αλεξανδρινοί Βασιλείς», 1912) στην τυφλή φανατική επιθετικότητα (στον κύκλο του Ιουλιανού και ιδιαίτερα στο ποίημα «Εις τα περίχωρα της Αντιοχείας», 1933). Ο προφητικός χαρακτήρας αυτής της τροπής στο ιστορικό παράδειγμα του Καβάφη επιβεβαιώθηκε με τη γνωστή ιστορική εξέλιξη στις δεκαετίες '30 και '40, και μια από τις ει-



σαγωγικές της πράξεις – ο εμπρησμός του Ράϊχσταγκ – έγινε όταν ο ετοιμοθάνατος Καβάφης στο τελευταίο του ποίημα «Εις τα περίχωρα της Αντιοχείας» περιέγραφε πώς πάνω στη σύγκρουσή τους με τον Ιουλιανό οι Αντιοχείς έβαλαν φωτιά στο τέμενος του Απόλλωνα (μια φοβερή φωτιά: και κάηκε και το τέμενος κι ο Απόλλων)<sup>(12)</sup>.

Η πολυδιάστατη υφή των ανθρώπινων χαρακτήρων αναπλάθεται από τον Καβάφη με διαλεκτικό, αντιμανιχαϊκό τρόπο, με ψυχολογική ενδοσκόπηση, με έκδηλη την αξιοποίηση των αφηγηματικών τρόπων της ρεαλιστικής ψυχολογικής πεζογραφίας. Η επιρροή της είναι φανερή και στην κυκλική δόμηση του καβαφικού έργου. Η σαφής αφηγηματική πλοκή των ποιημάτων με πολύμορφα εσωτερικά δεσίματα μεταξύ τους φέρει το στίγμα της μυθιστορηματικής σύλληψης. Ταυτόχρονα, η απουσία του σταθερού δομικού σχήματος επιτρέπει μια ελεύθερη, αδέσμευτη (ως προς την ακολουθία των γεγονότων) θεματική μετακίνηση, αποτυπώνοντας ένα μωσαϊκό της εποχής, το ψηφιδωτό μιας κοινωνίας σε περίοδο δύσης.

Χωρίς να στραφεί σε μεγάλες επικές μορφές, ο Καβάφης έπλασε μια δική του εποποιία, και ο αναγνώστης, παρασυρμένος στο συναρπαστικό παιχνίδι της συμμετοχής, μπορεί να επιχειρήσει ένα νοερό μοντάζ αυτής της εποποιίας. Μπορεί λ.χ. να ξεκινήσει από το δίπτυχο «Εν μεγάλη Ελληνική αποικία, 200 π.Χ.» και «Στα 200 π.Χ.», την εποχή όταν στην μεγαλειώδη εικόνα του ελληνιστικού κόσμου παρουσιάζονται οι πρώτες ρωγμές. Έπειτα θ' ανοίξει το θέμα του διαιρεμένου, υπονομευόμενου από εσωτερικές διχόνοιες αγώνα των ελληνιστικών κρατών ενάντια στη Ρώμη («Η Μάχη της Μαγνησίας») και θα το παρακολουθήσει κυρίως μέσα από την τραγική μοίρα της δυναστείας των Σελευκιδών («Προς τον Αντίοχον Επιφανή», «Η Δυσaréσκεια του Σελευκίδου», «Δημητρίου Σωτήρος»), καθώς και μέσα από ποιήματα που πλαισιώνουν αυτή τη σειρά (λ.χ. «Πρέσβεις απ' την Αλεξάνδρεια», «Οροφέρνης», «Εύνοια του Αλεξάνδρου Βάλα») και ρίχνουν στο ίδιο θέμα ένα πλάγιο φως, με την τεχνική «φωτός» και «ημίφωτος» («φως στο ένα ποίημα, ημίφως στο άλλο»<sup>(13)</sup>), που τόσο πολύ αξιοποίησε ο ποιητής για τις πανοραμικές συλλήψεις του. Ως κατακλείδα θα ανακαλέσει το αλεξανδρινό τετράπτυχο («Αλεξανδρινοί Βασιλείς», «Το 31 π.Χ. στην Αλεξάνδρεια», «Καισαρίων», «Εν δήμω της Μικράς Ασίας») που εικονογραφεί την πτώση του ελληνιστικού κόσμου.

---

<sup>(12)</sup> Βλ. Στρατής Τσίρκας. *Ο Καβάφης και η εποχή του*. Αθήνα 1971, σελ. 310.

<sup>(13)</sup> Βλ. Γ.Π. Σαββίδης. *Μικρά Καβαφικά*. Τόμος Α. Αθήνα 1985, σελ. 204.



Συναρμολογώντας (μέσα από τα ποιήματα του Καβάφη) την χρονολογία της ελληνικής ιστορίας, νιώθουμε ταυτόχρονα πως το ιστορικό αυτό σύμπλεγμα αποκτά υπερχρονική οντολογική διάσταση και μας εκπλήσσει με τις δυνατότητες μιας εξαιρετικά επίκαιρης ανάγνωσης στο φως της νεώτερης ιστορικής πείρας του 20ού αιώνα.

Η υφολογική τάση του Καβάφη προς μια αντικειμενική, δήθεν αμερόληπτη αφήγηση προπορεύτηκε δεκαετίες ολόκληρες της αυξημένης ζήτησης του αναγνώστη για τη λογοτεχνία ντοκουμέντου. Είπα – δήθεν αμερόληπτη, γιατί και μέσα από την αμέτοχη αναπαράσταση του ιστορικού επεισοδίου η ποίηση του Καβάφη δεν χάνει τις αποτιμητικές της δραστηριότητες. Η κριτική διάθεση εκδηλώνεται όμως όχι άμεσα, αλλά στην ανάπτυξη της πλοκής, στο στήσιμο των χαρακτήρων, στις λεκτικές αποχρώσεις. Σταθμίζοντας τις κοινωνικές και τις πολιτικές διαστάσεις των φαινομένων, ο ποιητής δεν παραλείπει και την ηθική τους διάσταση την οποίαν ελέγχει πάντοτε με άγρυπνη συνέπεια, με έντεχνο χειρισμό της αποστασιοποιημένης του σκηνοθεσίας.

Μια και αναφερθήκαμε στην σκηνοθεσία, θα ήταν παράλειψη να μη μνημονεύσουμε τη δραματουργική διάρθρωση του ποιητικού του λόγου, την αδρή σκηνική γεύση του (κυρίως στους μονολόγους, άμεσους και πλάγιους), τη σπάνια υποκριτική ικανότητα, την αυστηρή εκφραστική οικονομία, τον διανοητικό δυναμισμό που επιστρατεύει την ερευνητική σκέψη του αναγνώστη – στοιχεία γραφής που ανταποκρίνονται άμεσα και στα υφολογικά ζητούμενα της εποχής μας, και στο ηθικό της αίσθημα.

\* \* \*

Όλα αυτά (και πολλά άλλα) στάθηκαν πολύτιμα μεθοδολογικά διδάγματα για τη σύγχρονη ελληνική ποίηση που τα βρήκε και τα αφομοίωσε στην πορεία της δικής της ωρίμανσης, όταν εκεί την οδήγησε η πηγάζουσα από τα δικά της σπλάχνα εσωτερική αναζήτηση. Η συνάντηση έγινε σε πανεθνική κλίμακα, αλλά με τελείως ξεχωριστό τρόπο λειτούργησε στο έργο της πρώτης μεταπολεμικής γενιάς. Πρόκειται για ένα φαινόμενο με τυπολογικές προεκτάσεις και αξίζει να το προσέξουμε. Για να ανιχνεύσουμε τις αιτίες, τις βαθύτερες συγγένειες κι επικοινωνίες, καλό είναι να θυμηθούμε το ρομαντικό ξεκίνημα του Καβάφη με την άσβηστη δίψα του ιδανικού που δεν θα εξαφανιστεί εντελώς παρά το ξεπέραςμα του ρομαντικού αυθορμητισμού και της υπερβολής, αλλά θα μετατοπιστεί και θα μεταμορφωθεί, θα λειτουργεί σαν κίνητρο στις εκτιμήσεις, σαν παρόρμηση για αμετάθετη ηθική στις συμπληγάδες του κοινωνικού βίου. Δεν θα παρομοιάσουμε ασφαλώς τη φαινομενικά ατάραχη διαδρομή του Καβάφη με τη



θυελλώδη διαδρομή της πρώτης μεταπολεμικής γενιάς (αγώνες, θυσίες, διαψεύσεις, αναθεωρήσεις), αλλά το διάγραμμα της δημιουργικής τους κίνησης, τηρουμένων των αναλογιών, προσφέρεται για ορισμένες συγκρίσεις. Και δεν είναι τυχαίο ότι ακριβώς η πρώτη μεταπολεμική γενιά και ακριβώς την περίοδο που εγώ ονομάζω – ήττας και αντιήττας (τέλη της δεκαετίας του '50 – αρχές της δεκαετίας του '60), φαίνεται να συνειδητοποιεί πόσο ο Καβάφης δεν παρατηρεί μόνο, αλλά κρίνει το μήνυμα του ηρωϊκού στωϊκισμού που αποκρυπτογραφεί στο έργο του, η γενιά αυτή το αισθάνεται σαν κάτι πολύ δικό της (βίωμα και δίδαγμα).

Στο στάδιο του ξεκινήματός του ο Καβάφης γοητεύτηκε από το παράδειγμα του Οδυσσέα. Και αργότερα μας έμαθε να βλέπουμε στη συμβολική του «Ιθάκη» όχι τον τελικό σταθμό του ταξιδιού, παρά το ίδιο το ταξίδι, τη χαρά του, την ανεξάντλητη ευτυχία της μάθησης, την προσήλωση στην «υψηλή» σκέψη και την «εκλεκτή συγκίνηση», την προσγειωμένη ικανότητα για αγάπη στη ζωή με όσα δίνει, και την απόλαυση της δημιουργίας. Η πραγματοποίηση αυτού του μικρού «αλεξανδρινού» προγράμματος απαιτούσε ουκ ολίγον ανδρισμό, και η τελική επιτυχία του «αλεξανδρινού» σκεπτικιστή αφήνει στην ιστορία της λογοτεχνίας του 20ού αιώνα ίχνος αισιόδοξου παραδείγματος, φως ενός φάρου, όχι ισχυρού, ωστόσο σταθερού και απαραίτητου για τους ανθρώπους.

Σ' ένα κείμενο που δημοσιεύτηκε στην Αλεξάνδρεια το 1929 με υπογραφή Leontis, αλλά είναι εξακριβωμένο ότι ανήκει στον ίδιο τον Καβάφη, ο ποιητής υποστήριζε ότι το έργο του δεν θα μένει κλεισμένο «μέσα στις βιβλιοθήκες σαν ένα ιστορικό τεκμήριο της ελληνικής λογοτεχνικής εξελίξεως»: δεν είναι απλώς μια ιδιόζουσα περίπτωση, αλλά πρωτοποριακό, «υπερμοντέρνο» φαινόμενο που θα αναγνωριστεί από «μέλλουσες γενεές»<sup>(14)</sup>. Η σημερινή έρευνα<sup>(15)</sup> είναι σε θέση να αναδείξει πόσο προδρομική των γενικών αναζητήσεων του αιώνα μας στάθηκε η δική του προσπάθεια. Η «διευθέτηση» των εντυπώσεων και των εκτιμήσεων του κόσμου μέσα από το πανοραμικό «αρχαίο» μοντέλο που δημιούργησε, ήταν αποκαλυπτική της μεταβατικής ιστορικής φάσης που είχε βιώσει και εξακολουθεί να προσλαμβάνεται ως συναρπαστικά αποκαλυπτική της μεταβατικής ιστορικής φάσης που ζούμε.

Πανεπιστήμιον Ιωαννίνων

Σόνια ΙΛΙΝΣΚΑΓΙΑ

<sup>(14)</sup> Κ.Π. Καβάφης. *Ανέκδοτα Πεζά Κείμενα*. Αθήνα 1963, σ. 83-85.

<sup>(15)</sup> Ως απόπειρα μιας τέτοιας διερεύνησης στο πεδίο της συγκριτικής φιλολογίας βλ. Σόνια Ιλίνσκαγια, *Κ.Π. Καβάφης και η ρωσική ποίηση του αργυρού αιώνα*. Αθήνα 1995.







## CARLO GOLDONI SULLA SCENA GRECA NEL BICENTENARIO DELLA MORTE

A Vaios Pangurelis

Nel 1970 lo storico del teatro neogreco Ghiannis Sideris scriveva che in Goldoni «dobbiamo salutare il primo commediografo maestro nostro: ci guidò nella prima conoscenza della commedia del suo tempo, quando... ci era indispensabile un siffatto aggiornamento, poiché allora aprivamo gli occhi alla luce della cultura europea»<sup>(1)</sup>. Oggi, a duecento e più anni dalla morte dello scrittore italiano (1707-1793), desideriamo tratteggiare il modo in cui viene accolta l'opera «del primo commediografo europeo conosciuto in Grecia negli anni che precedono il risorgimento del 1821»<sup>(2)</sup>, e che è stato durante il XVIII secolo, dopo Molière, lo scrittore comico teatrale più frequentemente tradotto<sup>(3)</sup>; qual è, in altri termini, la risposta del pubblico e della critica a un autore che da avvocato e drammaturgo veneziano diventa scrittore e drammaturgo della

---

<sup>(1)</sup> G. SIDERIS, *La fortuna di Carlo Goldoni in Grecia (1791-1969)*, in *Studi Goldoniani*, 2, Venezia 1970, pp. 7-48, in particolare p. 10; il lavoro è stato recensito da G. Zoras in *Nέα Ἑστία* 91 (1972), p. 417 e commentato da Anna Gentilini Grinzato (si veda la nota 18).

<sup>(2)</sup> Si veda il programma di sala del *Servitore di due padroni* (Ὁ ὑπηρέτης δύο αφεντάδων), messo in scena dalla compagnia del Θέατρο Τέχνης con la regia di Karolos Kun nella stagione teatrale 1976-77; questo come gli altri programmi citati nel corso dell'articolo sono reperibili presso la biblioteca del Μουσείο καὶ Κέντρο Μελέτης τοῦ Ἑλληνικοῦ Θεάτρου. Per le rappresentazioni teatrali negli anni del Risorgimento greco si veda: G. CHATZIDAKIS, *Θεατρικὲς παραστάσεις στα χρόνια της Επανάστασης* in *Θεατρικά* 2-3, Ιαν.-Ιουν. 1990, pp. 83-87.

<sup>(3)</sup> W. PUCHNER, *Η πρόσληψη του Κάρλο Γκολντόνι στην Ελλάδα*, nel programma di sala de *Οἱ δίδυμοι τῆς Βενετίας*, al Θέατρο Τέχνης Καρόλου Κούν, stagione teatrale 1993-94, pp. 39-49; ristampa in W. PUCHNER, *Η πρόσληψη του Carlo Goldoni στην Ελλάδα*, in *Δραματουργικὲς αναζητήσεις. Πέντε μελέτηματα*, Ατene 1995, pp. 345-358; si veda anche W. PUCHNER, *Μεθοδολογικοὶ προβληματισμοὶ καὶ ιστορικὲς πηγὲς για το ελληνικὸ θέατρο του 18<sup>ου</sup> καὶ 19<sup>ου</sup> αἰῶνα. Προοπτικὲς καὶ διαστάσεις, περιπτώσεις καὶ παραδείγματα* in *Παράβασις* 1, Athens 1995, pp. 11-112, in particolare pp. 47, 48, 51, 68, 81, 82, 83.



riforma teatrale, da veneziano si fa francese<sup>(4)</sup> adottando di questo paese lingua e cultura, e da intellettuale francese diventa intellettuale europeo<sup>(5)</sup>.

Prima di esporre i risultati di questa ricerca crediamo doveroso citare gli studiosi italiani e stranieri che si sono occupati o si occupano tuttora della presenza dell'autore veneziano sul suolo ellenico. Il nostro pensiero va a Nikòlaos Làskaris<sup>(6)</sup>, a Themistoklīs Athanasiadis Novas<sup>(7)</sup> e a Ghiannis Sideris, autore dell'articolo, ricco di notizie, appena citato<sup>(8)</sup>; ad Anna Gentilini<sup>(9)</sup> e all'équipe dell'Istituto di studi bizantini e neogreci di Padova<sup>(10)</sup> che, con le loro pubblicazioni sulle traduzioni goldoniane in lingua greca – soprattutto quelle conservate sin dal 1836 presso la Bibliothèque Royale di Bruxelles e segnalate da Valerie Daniel<sup>(11)</sup> – hanno offerto uno studio interessante non solo lin-

<sup>(4)</sup> Arriva a Parigi il 26 agosto del 1762 e vi muore il 6 febbraio 1793. Per la biografia di Carlo Goldoni si veda: M. L. PAGNACCO, *Le Biografie (Rassegna bibliografica 1793-1990)* in *Ariel* 21, Roma 1992, pp. 41-67.

<sup>(5)</sup> F. ANGELINI, *Vita di Goldoni*, Bari 1993, p. 8. La studiosa italiana illustra, in forma originale e interessante, le tappe fondamentali della vita dello scrittore italiano: si veda l'introduzione al volume intitolata *Ritratti e autoritratti di Carlo Goldoni*, pp. 3-15.

<sup>(6)</sup> N. LASKARIS, *Ιστορία του νεοελληνικού θεάτρου*, Atene 1938-39, pp. 186-187; da questo volume sono ripresi i riferimenti su Goldoni di M. VALSA, *Le théâtre grec moderne de 1453 à 1900*, Berlin 1960, pp. 169, 277; N. LASKARIS, *Ο Γκολντόνι εν Ελλάδι*, in *Μεγάλη Ελληνική Εγκυκλοπαιδεία*, VIII, p. 476.

<sup>(7)</sup> THEM. ATHANASIADIS NOVAS, *Ένας αιώνας ιταλικό θέατρο 1800-1900*, in *Θεατρικά Μελετήματα*, Αθήνα 1963, pp. 76-103, in particolare a pp. 76-80 l'articolo *Η Σχολή του Γκολντόνι*, apparso per la prima volta in *Η Βραδυνή*, Αύγουστος 1924.

<sup>(8)</sup> SIDERIS, *La fortuna di Carlo Goldoni in Grecia (1791-1969)* cit.

<sup>(9)</sup> A. GENTILINI GRINZATO, *Una traduzione neogreca inedita di Goldoni*, in *Miscellanea neogreca*, Atti del I Convegno Nazionale di Studi Neogreci, Palermo, 17-19 maggio 1975, Palermo 1976, pp. 29-38; EAD., *In margine alla fortuna di Carlo Goldoni in Grecia*, in *Studi Goldoniani* 4, Venezia 1976, pp. 160-176; EAD., *Il Goldoni di Karatzàs*, in Atti del III Convegno Nazionale di Studi Neogreci (Palermo-Catania, 19-21 ottobre 1989), Palermo 1991, pp. 81-91; EAD., *I dilemmi di Karatzàs, traduttore in neogreco: varianti e scelte linguistiche in Testi letterari italiani tradotti in greco (dal '500 ad oggi)*, in Atti del IV Convegno di studi neogreci, Viterbo 20, 21, 22 maggio 1993, Soveria Mannelli 1994, pp. 173-185; si veda anche la nota 10.

<sup>(10)</sup> A. GENTILINI – L. MARTINI – C. STEVANONI, *Dieci commedie di Goldoni tradotte in neogreco (ms. Bruxelles, Bibl. Royale 14612)*, I, Testi, in *Studi Bizantini e Neogreci* 15, Padova 1988.

<sup>(11)</sup> V. DANIEL, *Une traduction inédite en grec moderne de Goldoni. La question du «Prodigo»*, Thèse pour le Doctorat de l'Université de Paris, Paris 1928; si veda



guistico ma anche storico-documentario indispensabile per completare e correggere tesi avanzate in precedenza. Alla Gentilini inoltre va il merito di avere studiato altri tre manoscritti goldoniani esistenti nella Biblioteca di Stato di Bucarest, contenenti «nove titoli di commedie, di cui cinque in doppia redazione e quattro in redazione unica»<sup>(12)</sup>. Non si possono non citare Platon Mavromustakos, per le sue informazioni sulle prime rappresentazioni del melodramma goldoniano a Corfù<sup>(13)</sup>; Rea Grigoriu, che in un suo recente saggio si sofferma sui nuovi elementi relativi alla diffusione dell'autore italiano in Grecia nei secoli XVIII e XIX<sup>(14)</sup>; Walter Puchner<sup>(15)</sup>, Dimitris Spathis<sup>(16)</sup> e Anna

---

anche la recensione di E. MADDALENA, *Commedie goldoniane in un manoscritto greco*, in *Il Marzocco*, 10 agosto 1924, e i riferimenti in C. MUSATTI, *Goldoni in greco moderno*, in *Gazzetta di Venezia*, 1 marzo 1929; A. GENTILE, *La fortuna di Carlo Goldoni fuori d'Italia nelle ricerche di Edgardo Maddalena*, in *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti*, 1939-40, XCIX, II, Venezia 1940, pp. 357-375. Notizia di un manoscritto esistente a Bruxelles con la versione greca «di una commedia del Goldoni, il cui testo originale fu soppresso, in quella forma, dalla censura», è stata data da H. GRÉGOIRE, in *Atti dell'VIII Congresso Internazionale di Studi Bizantini*, Palermo 3-10 aprile 1951, in *Studi Bizantini e Neoellenici* 7, Roma 1953, p. XLIII.

<sup>(12)</sup> GENTILINI, *Il Goldoni di Karatzàs* cit., pp. 81-91, in particolare p. 85; si veda anche GENTILINI, *I dilemmi di Karatzàs* cit., pp. 178-179.

<sup>(13)</sup> PL. MAVROMUSTAKOS, *To italikò melódrama sto théatro San Tziákomo της Κέρκυρας (1733-1798)*, in *Παράβασις* 1, Athens 1995, pp. 147-191, in particolare pp. 163, 164, 165, 171, 174, 191. Mavromustakos ci informa che a Corfù nel 1773 vengono messi in scena, con libretto di Goldoni, naturalmente in italiano, due drammi giocosi, *Le cascade* (il titolo goldoniano è *La cascina*) e *Il mercato di Malmantile*; nel 1774 viene messo in scena un altro dramma giocoso *La conversazione* e nel 1786 *Fra i due litiganti il terzo gode*: pp. 164, 165, 174.

<sup>(14)</sup> R. GRIGORIU, *Néa στοιχεία για την διάδοση του έργου του Κάρλο Γκολντόνι στην Ελλάδα (τον 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνα)*, in *Μαντατοφόρος* 39-40 (1995), pp. 77-94. La Grigoriu elenca le traduzioni delle opere goldoniane in lingua neogreca, in manoscritto e a stampa, sino al 1900; sono 29 opere per un totale di 49 traduzioni: si vedano le pp. 92-94.

<sup>(15)</sup> PUCHNER, *Η πρόσληψη του Κάρλο Γκολντόνι στην Ελλάδα* cit., pp. 39-49; ristampa in PUCHNER, *Η πρόσληψη του Carlo Goldoni στην Ελλάδα*, in *Δραματουργικές αναζητήσεις* cit., pp. 345-358. Tra gli studi di Puchner si veda il recentissimo saggio in lingua italiana: W. PUCHNER, *Influssi italiani sul teatro greco*, in *Sinchronie* II, 3, Roma 1998, pp. 183-232, in particolare pp. 197, 198, 207, 208, 209, 211, 212, 213.

<sup>(16)</sup> D. SPATHIS, *Η παρουσία του Γκολντόνι στο νεοελληνικό θέατρο*, in *Ο Διαφωτισμός και το νεοελληνικό Θέατρο*, Salonico 1986, pp. 199-214 (già pubblicato nel programma di sala stampato in occasione della rappresentazione di *Oi*



Tabaki<sup>(17)</sup>, che con i rispettivi studi sul teatro neogreco offrono contributi preziosi sulla drammaturgia goldoniana.

L'articolo di Ghiannis Sideris, pur con le limitazioni segnalate dalla Gentilini<sup>(18)</sup>, va considerato come un lavoro pionieristico, un insieme di notizie da vagliare con attenzione, che comunque aggiorna l'elenco delle traduzioni in lingua greca elencate nella monumentale bibliografia goldoniana di Nicola Mangini<sup>(19)</sup>. Oggi, grazie agli studi della Gentilini, abbiamo un quadro più ampio e preciso delle traduzioni goldoniane in lingua greca, tuttavia le nuove acquisizioni non anticipano la data delle prime edizioni a stampa che rimane sempre il 1791, anno in cui l'autore veneziano era ancora in vita<sup>(20)</sup>.

---

*Ἀγροῖκοι*, messo in scena dall'Εταιρεία Θεάτρου « Η Σκηνή », Atene 1983, pp. 156-173).

(<sup>17</sup>) A. TABAKI, *Η νεοελληνική δραματουργία και οι δυτικές της επιδράσεις* (18<sup>ος</sup> – 19<sup>ος</sup> αι.), Atene 1993, in particolare pp. 22, 23, 25, 39, 58, 129, 142.

(<sup>18</sup>) GENTILINI, *In margine alla fortuna di Carlo Goldoni in Grecia* cit., pp. 160-161.

(<sup>19</sup>) N. MANGINI, *Bibliografia goldoniana 1908-1957*, Venezia-Roma 1961, p. 139; si vedano anche N. MANGINI, *Le celebrazioni goldoniane fuori d'Italia*, in *Lettere Italiane* 2, 1958, pp. 215-221; N. MANGINI, *Lineamenti per una storia della fortuna del teatro goldoniano nel mondo*, in *Maske und Kothurn* 10 (1964), pp. 408-421; N. MANGINI, *Goldoni nel mondo* in *Cultura e Scuola* 16 (1965), pp. 19-24; N. MANGINI, *Goldoni nel mondo, 1945-1967. Catalogo della mostra a cura di N. Mangini. Venezia 3 dicembre 1967-3 gennaio 1968*, Venezia 1967, pp. 34-35; N. MANGINI, *Bibliografia goldoniana 1958-1967* in *Studi goldoniani, Quaderni I*, Venezia 1968, pp. 170-198.

(<sup>20</sup>) Nel 1791 viene stampata a Venezia dalla tipografia di Nikòlaos Glykys *La bottega del caffè* ( *Ο καφενέζ* ), nella traduzione di Spyridon Vlandis, e sempre nel 1791, all'inizio dell'anno, a Vienna l'editore Polyzois Lambaniziotis avrebbe pubblicato: *Pamela nubile* ( *Η ἀρετή της Παμέλας* ), *La famiglia dell'antiquario o sia La suocera e la nuora* ( *Ο δεισιδαίμων ἀποκτητής τῶν ἀρχαιοτήτων καὶ αἱ διχόνοιαὶ πενθερᾶς καὶ νύμφης* ), *La vedova scaltra* ( *Η στοχαστική καὶ ὡραία χήρα* ) e *La bottega del caffè* ( *Ο καφενέζ* ); cf. SIDERIS, *La fortuna di Carlo Goldoni in Grecia (1791-1969)* cit., p. 13; GRIGORIU, *Νέα στοιχεία για την διάδοση του έργου του Κάρολο Γκολντόνι στην Ελλάδα (τον 18<sup>ο</sup> και 19<sup>ο</sup> αιώνα)* cit., p. 80; GENTILINI, *In margine alla fortuna di Carlo Goldoni in Grecia* cit., pp. 173-174, in particolare p. 174 n. 82; SPATHIS, *Η παρουσία του Γκολντόνι στο νεοελληνικό θέατρο* cit., p. 199; PUCHNER, *Influssi italiani sul teatro greco* cit., p. 208; gli ultimi due autori non includono tra le traduzioni del 1791 *La bottega del caffè* curata dal Lambaniziotis. Per le figure dei primi traduttori goldoniani si veda anche D. ΣΙΑΤΟΡΟΥΛΟΣ, *Τὸ θέατρο τῆς Ρωμιοσύνης*, Atene 1984, pp. 98-101, 168-173. Nicola Mangini, in un recente articolo, pubblicato nel volume che la Presidenza del Consiglio dei Ministri ha dedicato al bicentenario dalla morte di Carlo Goldoni, ricorda che dell'autore italiano « già sul finire del '700 si contavano oltre 300 traduzioni in 14 lingue diverse tra



Rispetto alle traduzioni gli allestimenti goldoniani in lingua greca appaiono, come vedremo, più tardi. A Corfù, al Teatro San Giacomo, «centro dell'opera melodrammatica italiana in Grecia»<sup>(21)</sup>, sono stati allestiti nel 1773 dei drammi giocosi per musica, con libretto di Goldoni, ma, naturalmente, in lingua italiana<sup>(22)</sup>.

È difficile dire se le diverse traduzioni effettuate nel XVIII secolo e l'inizio del XIX nell'area balcanica siano servite per la scena<sup>(23)</sup>; studiosi come il Làskaris lo escludono<sup>(24)</sup>; altri, quali la Gentilini, sono di parere contrario<sup>(25)</sup>. Per la studiosa italiana «la natura stessa di questi testi, che era forse quella di copioni teatrali destinati alla recita, doveva far supporre che la loro diffusione presso le compagnie teatrali fosse elevata nelle città greche ma, ancor più, danubiane, dove il teatro in lingua greca era grandemente apprezzato già nel XVIII secolo»<sup>(26)</sup>; poteva trattarsi di traduzioni utilizzate per «una scena minore, attivata da attori filodrammatici, improvvisati e innamorati del teatro»<sup>(27)</sup>. Il discorso resta

---

cui danese, norvegese, olandese, polacco, svedese, ungherese, spagnolo, portoghese, russo, serbo-croato e neogreco»: N. MANGINI, *Cittadino del mondo in Goldoni vivo*, a cura di U. RONFANI, *Quaderni di vita italiana* 1, Roma 1994, p. 30.

<sup>(21)</sup> PUCHNER, *Influssi italiani sul teatro greco* cit., p. 197.

<sup>(22)</sup> Si veda la n. 13 e ora anche PUCHNER, *Influssi italiani sul teatro greco* cit., pp. 197, 207, 208.

<sup>(23)</sup> Per la recezione di Goldoni nei Balcani si veda W. PUCHNER, *Η ιδέα του Εθνικού Θεάτρου στα Βαλκάνια του 19<sup>ου</sup> αιώνα. Ιστορική τραγωδία και κοινωνιοκριτική κωμωδία στις εθνικές λογοτεχνίες της Νοτιοανατολικής Ευρώπης*, Atene 1993, pp. 53, 68, 84, 93, 113 e sgg., 119, 124 e sgg., 128, 165, 189; PUCHNER, *Influssi italiani sul teatro greco* cit., pp. 184, 207.

<sup>(24)</sup> Per il Làskaris «il teatro greco di Bucarest e quello di Odessa non erano luoghi di divertimento, ma erano stati costruiti dalla Φιλική Έταιρεία per più alti scopi, al raggiungimento dei quali non avrebbe contribuito affatto l'allestimento di commedie»: N. LASKARIS, *Ιστορία του νεοελληνικού θεάτρου*, I, Atene 1938, pp. 186-187.

<sup>(25)</sup> GENTILINI, *Il Goldoni di Karatzàs* cit., pp. 81-82, in particolare la nota 3, cf. anche GENTILINI, *Una traduzione neogreca inedita di Goldoni* cit., p. 31.

<sup>(26)</sup> GENTILINI, *Il Goldoni di Karatzàs* cit., p. 81.

<sup>(27)</sup> *Ibidem*, pp. 81-82, in particolare la nota 3. Nel programma di sala de *La serva amorosa*, stagione teatrale 1993-1994, si legge che opere goldoniane sono state messe in scena a Cefalonia nel 1830, a Citera nel 1831, a Zacinto nel 1835 e nel 1855. Solo a titolo informativo si ricorda che l'autore italiano ha firmato alcune sue opere con il suo nome di arcade, Polisseno Fegejo, o con qualche anagramma, quale Loran Glodoci: P. RUFFILLI, *Vita, amori e meraviglie del signor Carlo Goldoni*, Milano 1993, pp. 141, 145, 161, 211.



tuttora aperto; secondo quanto sostiene Puchner – nel suo recentissimo studio – nel XVIII secolo le traduzioni in greco di opere drammatiche straniere non erano destinate alla rappresentazione, ma alla lettura e all'insegnamento<sup>(28)</sup>.

In un precedente articolo, Puchner divide in tre fasi la presenza di Carlo Goldoni in Grecia<sup>(29)</sup>. Nella prima fase, che va «dal 1790 al 1840, regnano le traduzioni, in manoscritto o a stampa, rivolte a un pubblico 'illuminato' di lettori, con il fine principale dell'insegnamento etico». Le commedie tradotte nei circoli dotti vicini ai fanarioti, scrive Puchner, «sono quelle che si avvicinano di più al dramma borghese, alla tematica tratta dalla famiglia: commedie di costume e di caratteri che esprimono alcuni messaggi dell'ideologia borghese del secolo dei Lumi: l'eguaglianza dei sessi e delle classi sociali, l'educazione delle donne, ecc., e non le commedie che recano ancora evidenti le tracce della tradizione comica della Commedia dell'Arte»<sup>(30)</sup>. Nella seconda fase, che va «dal 1860 al 1905, si segnalano le prime rappresentazioni teatrali, filodrammatiche e professionali»<sup>(31)</sup>. Nella terza fase, che va «dal 1930 ad oggi, la ricezione

<sup>(28)</sup> PUCHNER, *Influssi italiani sul teatro greco*, cit., p. 202.

<sup>(29)</sup> W. PUCHNER, *Ευρωπαϊκές επιδράσεις στο θέατρο, ελληνικό και βαλκανικό, τον 19° αιώνα* in *Το θέατρο στην Ελλάδα. Μορφολογικές επισημάνσεις*, Atene 1992, pp. 181-221, in particolare p. 191; si veda anche PUCHNER, *Η πρόσληψη του Carlo Goldoni στην Ελλάδα*, in *Δραματουργικές αναζητήσεις* cit., pp. 346-357.

<sup>(30)</sup> PUCHNER, *Η πρόσληψη του Carlo Goldoni στην Ελλάδα*, in *Δραματουργικές αναζητήσεις* cit., p. 346; ma si veda anche PUCHNER, *Influssi italiani sul teatro greco* cit., p. 207 e soprattutto pp. 209-210, dove Puchner parla di rappresentazioni nella zona dell'Eptaneso: «già durante l'occupazione francese di Corfù è probabile che fosse stata rappresentata anche la *Pamela*; nel 1813 è attestata a Zante una messa in scena del *Bugiardo* ad opera di una compagnia di dilettanti (*Εταιρεία τῶν φιλοθεάτρων*), evidentemente in greco. Nel 1815 si mise in scena a Corfù *Ἡ μοναχική γυναίκα* (*La donna sola*), presumibilmente da una compagnia italiana e nel 1819, in una rappresentazione amatoriale, *Ἡ προσποιουμένη τὴν ἀσθενή* (*La finta ammalata*). Nel marzo del 1831 dei dilettanti inscenarono a Citera la commedia *Ὁ ἀληθὴς φίλος* (*Il vero amico*) in greco, e due mesi più tardi in un unico atto il *Πανδοχεῖον τοῦ ταχυδρομείου* (*L'osteria della Posta*). A Lixuri di Cefalonia N. Xidiàs tradusse, intorno al 1830, *La locandiera*, e probabilmente l'opera venne rappresentata da una compagnia non professionista».

<sup>(31)</sup> PUCHNER, *Η πρόσληψη του Carlo Goldoni στην Ελλάδα*, in *Δραματουργικές αναζητήσεις* cit., pp. 346, 354-356; si veda anche PUCHNER, *Influssi italiani sul teatro greco* cit., pp. 207, 212-213, ma soprattutto p. 212, dove Puchner sottolinea che per le rappresentazioni non sempre vengono usate le prime traduzioni: «per cui si creò una particolare consuetudine di traduzioni di autori di teatro, con una propria dinamica». Si veda ancora alle pp. 224-225 la n. 256.



di Goldoni va quasi di pari passo con quella internazionale e si basa sulle preferenze e sugli esperimenti di grandi registi... mettendo in scena quelle opere che si collegano maggiormente con la tradizione comica del discorso improvvisato»<sup>(32)</sup>. Il vuoto che si osserva tra il 1905 e il 1930 va attribuito principalmente, osserva Puchner, a sconvolgimenti storici, quali le guerre balcaniche, la prima guerra mondiale e la catastrofe micrasiatica (1922). In questo periodo non vengono rappresentati gli autori classici europei, ma prevale il dramma patriottico o la rivista leggera; persino il boulevard allontana Goldoni dalle scene.

Ci si consenta tuttavia di osservare che anche in questo lasso di tempo vi furono delle rappresentazioni goldoniane importanti: nel 1922 vengono messe in scena *La locandiera* (Λοκαντιέρα)<sup>(33)</sup> e *Gli innamorati* (Οι Ἐρωτευμένοι)<sup>(34)</sup>; nel 1927 la compagnia di Mitsos Myrèt mette in scena, al Θέατρον Κοτοπούλη, *La locandiera*<sup>(35)</sup>.

È un'impresa difficile, quasi inattuabile, seguire gli allestimenti goldoniani delle compagnie di provincia, filodrammatiche e studentesche che si sono cimentate con i testi dell'autore italiano in Grecia nel XX secolo. Ci proponiamo tuttavia di pubblicare, in un futuro contributo, l'elenco delle rappresentazioni più significative. In questa sede intendiamo ricostruire gli spettacoli goldoniani messi in scena nella stagione teatrale 1993-94 e l'eco che hanno suscitato presso la critica; ricordiamo che il periodo preso in esame coincide con le celebrazioni in onore dell'autore veneziano.

\* \* \*

Nel bicentenario dalla morte di Carlo Goldoni (1793-1993) la stampa ellenica annuncia, sin dal mese di gennaio del 1993, l'anno goldonia-

<sup>(32)</sup> PUCHNER, *Η πρόσληψη του Carlo Goldoni στην Ελλάδα*, in *Δραματουργικές αναζητήσεις* cit., pp. 346-347, 356-357.

<sup>(33)</sup> Rappresentata dalla compagnia del Θέατρον Ὠδείου con Kula Zervù, Ilias Destunis, Dimitris Rondiris. Le notizie sono tratte direttamente dalla locandina dello spettacolo, ma si veda anche SIDERIS, *La fortuna di Carlo Goldoni in Grecia (1791-1969)* cit., p. 39.

<sup>(34)</sup> Messa in scena dal Μουσικοδραματικὸς Θίασος, sotto la direzione di Bonasera e con Nina Bonasera nelle vesti di Rosina. Le notizie sono tratte direttamente dalla locandina dello spettacolo.

<sup>(35)</sup> Con Fotinì Lui nel ruolo della locandiera. Le notizie sono tratte da più fonti: SIDERIS, *La fortuna di Carlo Goldoni in Grecia (1791-1969)* cit., p. 39; programma di sala de *La serva amorosa*, stagione teatrale 1993-94.



no europeo. Vengono programmate rappresentazioni teatrali, conferenze e mostre; un fascicolo della rivista *Αιολικά Γράμματα*<sup>(36)</sup> viene dedicato a Carlo Goldoni e le manifestazioni non si esauriscono nel corso dell'anno, ma continuano negli anni successivi.

Nel 1993 sono stati messi in scena: *L'impresario delle Smirne*; *Il servitore di due padroni*; *La bottega del caffè*; *Le baruffe chiozzotte* in due diversi allestimenti; *La serva amorosa*.

L'Εθνικὸ Θέατρο prevedeva di ospitare ad Atene, nella sede del Θέατρο Κοτοπούλη-Ρέξ, Giorgio Strehler e la compagnia del Piccolo Teatro di Milano con la messinscena di *Arlecchino, servitore di due padroni*. Le lettere cubitali dei giornali con la scritta *Έρχεται ὁ « Ἀρλεκίνος »*<sup>(37)</sup>, oppure « *Τὸ Πίκολο Τεάτρο* » τοῦ Τζιόρτζιο Στρέλερ τὸ Μάρτιο στὴν Ἀθήνα μὲ « Ἀρλεκίνο »<sup>(38)</sup> rendono viva la maschera italiana, ma l'entusiasmo viene ben presto smorzato perché, in un piccolo elzeviro apparso su *Ἡ Καθημερινή* del 13 febbraio 1993, si informa che per problemi economici il Piccolo non arriverà in Grecia. È ospitata invece, come vedremo nel corso dell'articolo<sup>(39)</sup>, la compagnia *Tag Teatro di Venezia* che mette in scena *Il servitore di due padroni*.

Le celebrazioni si aprono con *L'impresario delle Smirne* ( *Ὁ ἱμπρεσσάριος τῆς Σμύρνης* )<sup>(40)</sup>, per la prima volta sulle scene greche. Viene rappresentato ad Atene, alla Κεντρικὴ Σκηνή dell'Εθνικὸ Θέατρο; la commedia tiene il cartellone ad Atene dal 13 marzo al 4 aprile 1993 e viene portata in tournée a Volos, il 7 e 8 maggio, e a Lamia il 14 e 15 maggio<sup>(41)</sup>. Ghiorgos Remundos cura la regia, Anna Varvaresu traduce il testo in greco moderno e Rena Gheorghiadu si occupa delle scene e dei costumi.

Con questa opera Goldoni intende criticare quei «cantanti squattrinati, smidollati e svociati, che avanzano pretese inaudite, donne 'pelarine' e viziate, poetastri degni dei cantanti. L'impresario delle Smirne, Ali, li lascerà a terra, coi loro abiti da viaggio e cani, pappagalli, gatti, con le loro stolte pretese e con la loro mancanza, appunto, di mestiere»<sup>(42)</sup>.

<sup>(36)</sup> *Αιολικά Γράμματα* 134 (1993).

<sup>(37)</sup> *Έλευθεροτυπία*, 23 gennaio 1993.

<sup>(38)</sup> *Εξόρμηση*, 29 gennaio 1993.

<sup>(39)</sup> Si veda p. 257.

<sup>(40)</sup> Il grande *Arlecchino* Antonio Sacchi, attore preferito da Carlo Gozzi, e scritturato dal 1738 dal Teatro San Samuele, ha ispirato a Goldoni *Il servitore di due padroni*.

<sup>(41)</sup> *Έλευθερος*, 4 maggio 1993; *Εξόρμηση*, 7 maggio 1993.

<sup>(42)</sup> ANGELINI, *Vita di Goldoni* cit., p. 119.



Il programma di sala<sup>(43)</sup> riporta alcune interessanti fotografie relative a spettacoli goldoniani allestiti in Grecia in anni precedenti, e include tra l'altro un breve riassunto della commedia dovuto alla traduttrice: «Tutta la movimentata vita dietro le quinte, il nervosismo della preparazione e la sintesi di una recita – ella dice – ... si rispecchiano nell'azione di questa commedia». Goldoni infatti vuole colpire i virtuosi di musica che all'epoca, all'opposto degli scrittori, si facevano preziosi ed esigevano dall'impresario, indipendentemente dal successo o fallimento dell'opera, forti somme di denaro. Si ricorda che il commediografo veneziano ha scritto *L'impresario delle Smirne* in due versioni: la prima in versi martelliani e in dialetto, la seconda in prosa e in lingua italiana<sup>(44)</sup>. In questa seconda versione spiega perché ha considerato l'impresario turco e non italiano<sup>(45)</sup>; naturalmente il testo tradotto dalla Varvaresu è quello in prosa e in italiano.

I giornali dedicano ampio spazio alla rappresentazione. Si legge su *Λόγος* del 5 marzo 1993: «Anno europeo di Goldoni – per i 200 anni dal-

---

(43) Criticato da Eleftheria Danu, *Ἑλέυθερος* del 26 marzo 1993.

(44) «Questa è una di quelle Commedie ch'io aveva scritte in versi, per secondare il fanatismo che allora correva in favore *de' Martelliani*. Ho promesso ridurre in prosa tutte quelle ch'io credo dover meglio riuscire nel familiare discorso, e che non hanno bisogno dell'incantesimo del metro e della rima. Questa è una di quelle. Ho anche cambiato in buon Italiano corrente i tre differenti linguaggi delle tre Cantatrici, per migliore intelligenza di quelli che non intendono il Veneziano ed il Bolognese, e non gustano i *riboboli* Fiorentini», dalla prefazione stampata in testa alla commedia nel t. XII (1774) dell'ed. Pasquali di Venezia; da noi letta in *Opere complete di Carlo Goldoni edite dal Municipio di Venezia nel II Centenario dalla nascita*, XVII, Venezia 1913, p. 199. «L'Impresario fu scritto e recitato in versi martelliani, ma quando l'autore lo stampò la prima volta nel 1774, nel t. XII dell'ed. Pasquali, lo ridusse in prosa»: *Opere complete di Carlo Goldoni edite dal Municipio di Venezia nel II Centenario dalla nascita*, XVII cit., pp. 351-357. Per quanto riguarda «la metamorfosi linguistica» e «il problema linguistico» di Carlo Goldoni si veda G. FOLENA, *Una lingua per il teatro*, in *Il teatro di Goldoni*, a cura di M. PIERI, Bologna 1993, pp. 189-216, in particolare pp. 195 n. 12, 199, 211.

(45) Goldoni scrive nella prefazione stampata, in testa alla commedia, nel t. XII (1774) dell'ed. Pasquali di Venezia: «Per rendere utile e piacevole questa Commedia, avrebbe bastato ch'io mi fossi servito d'un Impresario Italiano: di uno di quelli che lo fanno, come dissi a' principio, o per necessità, o per vanità, o per impegno, ma per renderla più giocosa, ho immaginato un Impresario Turco, al quale arrivano affatto nuove tutte le circostanze, che rendono l'impresa laboriosa e pericolosa»: *Opere complete di Carlo Goldoni edite dal Municipio di Venezia nel II Centenario dalla nascita*, XVII cit., pp. 198-199.



la morte del 'padre' della commedia italiana»<sup>(46)</sup>. Il giorno della prima, nel foyer del teatro, accanto a Dora Tsatsu, direttrice dell'Εθνικὸ Θέατρο, si notano molte personalità della cultura e della politica<sup>(47)</sup>.

I critici, all'indomani dello spettacolo, mettono in risalto la figura del grande commediografo italiano, l'ampiezza della sua opera e la «riforma» da lui operata che ha segnato una frattura con i modelli della Commedia dell'Arte.

Goldoni, scrive Eleftheria Danu su *Ἐλεύθερος* del 26 marzo 1993, sin da piccolo ha amato con vero trasporto il teatro e, mentre stava per avviarsi verso gli espedienti della Commedia dell'Arte, ha capito che doveva rinnovare i lavori teatrali e la recitazione con un nuovo metodo di scrittura, abolendo la trama dispersiva e sostituendola con un intelligente dialogo e con caratteri ben definiti. La Danu considera migliori quei lavori goldoniani dove prevale la presenza delle protagoniste femminili. «La comicità di Goldoni – essa scrive – è sempre garbata e i temi delle sue commedie sono sempre squarci di vita; per questo motivo l'autore veneziano è considerato pioniere del realismo». Con questi obiettivi – continua la Danu – «Goldoni non ha tardato a creare un teatro che trabocca di allegria, vitalità e verità. Nessun commediografo ha mostrato una inventiva così feconda, ha arricchito il teatro con scene piene di comicità e ha divertito in maniera così eccitante il pubblico della sua epoca, tanto che lo si può considerare il fondatore dei 'caratteri' della commedia. Di diritto Goldoni viene considerato dalla storia il rinnovatore e il riformatore del teatro moderno e la persona che ha messo fine alla Commedia dell'Arte».

Perseus Athineos, nei suoi due articoli<sup>(48)</sup>, si sofferma sulla trama; a suo parere Goldoni ha avuto l'occasione di mettere in ridicolo il comportamento degli attori dell'opera lirica, illuminandone con scene grottesche le meschinità, le ipocrisie e la superbia. Il critico osserva tra l'altro, su *Ἡμερήσια* del 7 aprile 1993<sup>(49)</sup>, che «Carlo Goldoni, satireggiando la natura umana con sorprendente acutezza, ne ha rivelato gli innumerevoli errori e condannato le abitudini, senza risparmiare nessuno! Nel secolo del più rigoroso razionalismo europeo resta immortale

<sup>(46)</sup> Le stesse parole, più o meno, si leggono anche su *Λόγος* del 12 marzo 1993 e su *Ἡ Αυγή* del 4 febbraio, del 9 marzo e del 12 marzo 1993.

<sup>(47)</sup> *Ἐλεύθερος Τύπος*, 15 marzo 1993.

<sup>(48)</sup> *Ἐλεύθερη Ὥρα*, 3 aprile 1993; *Ἡμερήσια*, 7 aprile 1993.

<sup>(49)</sup> Athineos recensisce la commedia anche su *Ἐλεύθερη Ὥρα* del 3 aprile 1993.



per la sua audace denuncia e per aver presentato, nelle sue commedie originali, le stravaganze di caratteri scandalosi e provocanti in una società vacillante e immorale».

Nella mole dell'opera goldoniana, sostiene Thòdoros Kritikòs<sup>(50)</sup>, si trova una delle più grandi rivoluzioni della storia del teatro europeo: «Vi è la nascita di una nuova concezione del lavoro teatrale e del suo rapporto con la realtà. Vi si trovano i primi semi della drammaturgia contemporanea e della rappresentazione verosimile della realtà circostante... Ogni nuovo lavoro di Goldoni che veniamo a conoscere ci conferma il suo impegno nel gettare le basi di un nuovo genere teatrale e ci rivela un aspetto diverso del suo estro innovatore... Tuttavia il rinnovamento portato dallo scrittore dell'*Impresario delle Smirne* nel teatro europeo non si limita alla semplice abolizione della recita a soggetto e alla soppressione della maschera di Arlecchino e di Pulcinella dal guardaroba degli attori veneziani. L'importante è che l'azione sovversiva della sua attività si identifica, in genere, con il grande movimento europeo del XVIII secolo, l'Illuminismo, che Goldoni esprime sulla scena con maggior pienezza e immediatezza di qualsiasi altro collega contemporaneo, compresi Marivaux, Lessing e Diderot. Goldoni è lo scrittore che è riuscito a realizzare, con la maggiore naturalezza e flessibilità possibile, l'inaspettata svolta verso la fedele registrazione della nuova realtà borghese in Europa, negli anni che precedono la Rivoluzione Francese. È l'uomo che ha espresso artisticamente le nuove correnti ideologiche, formulando, in tempi non sospetti, il concetto dell'etografia e del realismo. I teorici dell'Illuminismo propagandavano la svolta, ma non erano in grado di realizzarla nel campo artistico. Forse perché avevano legami più forti con il mondo dei libri che non con il mondo pratico dell'esperienza reale. Doveva arrivare l'avventuriero avvocatuccio di Venezia per abolire definitivamente i modelli di intreccio e di personaggi attinti dalla tradizione della commedia del teatro romano, e raccogliere materiale vergine direttamente dalle strade e dalle piazze delle città italiane del XVIII secolo: dal mercato del pesce di Chioggia ai caffè di San Marco».

Ghiangos Andreadis, su *Μεσημβρινή* del 12 aprile 1993, riconosce a Carlo Goldoni lo storico ruolo di riformatore del linguaggio teatrale, di

---

<sup>(50)</sup> *Ελευθεροτυπία*, 11 aprile 1993. Con lo pseudonimo di Thòdoros Kritikòs firma le sue recensioni Thòdoros Papachatzis.



creatore che, nella rottura con la tradizione rappresentata da Gozzi<sup>(51)</sup>, ha aperto la strada al realismo. Lo studioso greco confessa che è stato attratto da quella «poesia malinconica» che spesso emana il teatro di Goldoni in maniera allusiva – più drastica del suo realismo – e da quella dimensione che lo porta spesso «ad accostare almeno una parte della creazione goldoniana a quella di Čechov»<sup>(52)</sup>.

La scelta dell'Εθνικὸ Θέατρο di portare sulle scene *L'impresario delle Smirne* è tuttavia criticata. Alcuni critici greci non includono l'opera tra le migliori dell'autore italiano<sup>(53)</sup> e la considerano superata<sup>(54)</sup>.

La realizzazione scenica dello spettacolo divide ugualmente la critica. Alcuni attribuiscono l'insuccesso alla traduzione<sup>(55)</sup> «che ha annullato lo spirito dell'opera»<sup>(56)</sup>; per altri invece la traduzione della Varvaresu

(<sup>51</sup>) Su Gozzi si veda: C. GOZZI, *Memorie inutili* (1780-1797), a cura di G. PREZZOLINI, Bari 1910; C. ALBERTI, «La mia vita è una commedia». *Il racconto della «vocazione» teatrale nell'età di Goldoni*, in *Memorie di Goldoni e memoria del teatro*, a cura di F. ANGELINI, Roma 1996, pp. 35-52. Carlo Gozzi è un autore rappresentato in Grecia.

(<sup>52</sup>) È iniziato nel 1954, con la rappresentazione della *Trilogia della villeggiatura*, un discorso «intorno al Goldoni di Strehler che avrebbe evidenziato le note malinconiche e pensose, la ricerca di un sottotesto poetico distante dalla comicità superficiale della convenzione goldoniana. Un clima – secondo Paolo Puppa – che 'rimbalzava geograficamente tra Venezia e Mosca, sicché Goldoni pareva incrociarsi con Čechov, scambiando atmosfere e immagini'»: U. RONFANI, *Goldoni, un contemporaneo*, in *Carlo Goldoni, Vita, opere, attualità*, a cura di N. MESSINA, Roma 1993, p. 134; si veda il bel volume di P. PUPPA, *Teatro e spettacolo nel secondo Novecento*, Roma-Bari 1990, pp. 74-75, 86, 87n.

(<sup>53</sup>) E. DANI, *Ελεύθερος*, 26 marzo 1993: «Lascia del tutto indifferente lo spettatore; non gli segnala situazioni e avvenimenti che lo interessano, che lo toccano». Si veda anche V. PANGURELIS, *Ελεύθερος Τύπος*, 29 marzo 1993.

(<sup>54</sup>) *L'impresario delle Smirne* non «resiste alla prova del tempo. È lunga, stancante... senza interesse», sostiene N. MATSAS, *Εστία*, 1 aprile 1993.

(<sup>55</sup>) Tradurre Goldoni non è infatti impresa facile e si rischia di farlo invecchiare proprio traducendolo; ricordiamo ciò che consigliava la viennese Lola Lorme, traduttrice in tedesco di molte opere goldoniane: «I traduttori del Goldoni – dice la Lorme – non devono strafare. Rendere in assoluta umiltà l'ilare, scintillante mondo goldoniano e contribuire solo con questo mezzo alla maggior gloria del maestro deve essere unico compenso alla loro fatica». Il passo di Lola Lorme, tradotto in italiano da A. GENTILE, *La fortuna di Carlo Goldoni fuori d'Italia nelle ricerche di Edgardo Maddalena* cit., p. 375, è stato da noi letto anche in GENTILE, *I dilemmi di Karatzas, traduttore in neogreco: varianti e scelte linguistiche* cit., p. 181.

(<sup>56</sup>) E. DANI, *Ελεύθερος*, 26 marzo 1993.



è «impeccabile»<sup>(57)</sup>, «ha fatto ciò che poteva per trasferire l'invecchiato dialogo in una lingua teatrale viva, ma certamente non compie miracoli, soprattutto quando il tempo ha detto spietatamente la sua parola negativa»<sup>(58)</sup>.

Molti criticano la linea piuttosto tradizionale<sup>(59)</sup> adottata dal regista che ha appesantito l'allestimento rappresentando, durante gli intervalli, alcuni «intermezzi»<sup>(60)</sup>, altri trovano interessante questo espediente<sup>(61)</sup>.

I pareri concordano invece sulle scene e i meravigliosi costumi di Rena Gheorghiadu, che richiamano, secondo Matsas, i quadri dei pittori veneziani del XVII e XVIII secolo<sup>(62)</sup>; a questo proposito la Danu scrive: «abbiamo goduto visivamente di un'epoca»<sup>(63)</sup>.

Tra gli elementi positivi c'è anche la splendida musica di Olympia Kyriakaki<sup>(64)</sup>.

Viene lodata la resa degli attori Christos Politis, Ghiorgos Armadoros, Anna Paspatis e Ilias Asprudis.

Le critiche negative non hanno tuttavia influenzato le rappresentazioni successive della commedia che, nel giro di due anni, viene riproposta per ben due volte con allestimenti diversi<sup>(65)</sup>. I registi greci hanno certamente capito che *L'impresario delle Smirne* è «una grande commedia che unisce esotismo e teatro, teatro e metateatro, presente e utopia»<sup>(66)</sup> e che per celebrare un autore non ci si deve basare «sulla ripetitività di alcune sue opere – siano pure dei capolavori assoluti... ma sulla scoperta di quel sommerso» goldoniano «che deve essere portato alla lu-

<sup>(57)</sup> P. ATHINEOS, *Ἡμερήσια*, 7 aprile 1993.

<sup>(58)</sup> N. MATSAS, *Ἑστία*, 1 aprile 1993. Si vedano anche le nn. 54-56.

<sup>(59)</sup> E. DANU, *Ἐλεύθερος*, 26 marzo 1993.

<sup>(60)</sup> A proposito degli «intermezzi» si veda ANGELINI, *Vita di Goldoni* cit., pp. 45, 46. Si veda anche I. MAMCZARZ, *Les intermèdes comiques italiens au XVIII<sup>e</sup> siècle en France et en Italie*, Paris 1972 e il recente lavoro di G. ORTOLANI, *Appunti sui melodrammi giocosi*, in *Il teatro di Goldoni* cit., pp. 319-328.

<sup>(61)</sup> V. PANGURELIS, *Ἐλεύθερος Τύπος*, 29 marzo 1993; MATSAS, *Ἑστία*, 1 aprile 1993.

<sup>(62)</sup> *Ἑστία*, 1 aprile 1993.

<sup>(63)</sup> *Ἐλεύθερος*, 26 marzo 1993.

<sup>(64)</sup> N. MATSAS, *Ἑστία*, 1 aprile 1993.

<sup>(65)</sup> Nel 1994 al teatro Θεμέλιο e nel 1995 a Salonico al Θέατρον Ἑταιρείας Μακεδονικῶν Σπουδῶν; si vedano *infra* le pp. 263 e 266.

<sup>(66)</sup> ANGELINI, *Vita di Goldoni* cit., pp. 118-119.



ce del sole», proprio per raggiungere l'obiettivo più importante del Bicentenario<sup>(67)</sup>.

La compagnia *Εταιρεία Θεάτρου Διάλογος* mette in scena, al Θέατρο Πόρτα, *Il servitore di due padroni* (*Ο υπηρέτης δύο αφεντάδων*), dal 24 aprile ai primi di giugno del 1993<sup>(68)</sup>. Themis Mumulidis cura la regia e, in collaborazione con Panaghiotis Pandazis, la traduzione<sup>(69)</sup>; le scene e i costumi sono di Damianòs Zarifis. Gli annunci ricordano gli allestimenti più famosi, tra i quali quelli di Max Reinhardt e di Giorgio Strehler con la magnifica interpretazione di Marcello Moretti<sup>(70)</sup>.

Nestoras Matsas, in un articolo apparso su *Εστία* del 23 aprile 1993 e intitolato *Il grande teatro*, include Goldoni tra i maggiori esponenti del teatro mondiale. «Il grande teatro – egli dice – è sempre attuale. Nelle sue tesi, nelle sue idee e nelle sue problematiche dà tempestive risposte alle ansiose domande dell'uomo, che, per quanto cambino le condizioni esterne, restano inalterate. Per questo, a volte, 'rivive' nelle più importanti scene del mondo e trova sempre un pubblico che lo segue con vivo interesse. I classici dell'antichità come pure Shakespeare, Molière, Goldoni, Ibsen e altri grandi scrittori, che hanno racchiuso nelle loro opere risposte vitali, sono sempre di attualità sul piano teatrale e offrono approcci nuovi ai registi irrequieti e agli attori creativamente ambiziosi... Le verità dei grandi scrittori teatrali non si logorano alla prova del tempo».

(<sup>67</sup>) U. RONEFANI, *Goldoni, un contemporaneo* cit., pp. 126-138, in particolare p. 126; per Ronfani si veda anche sotto, nota 78.

(<sup>68</sup>) I critici greci lamentano che lo spettacolo sia rimasto in scena per un periodo di tempo troppo breve, ma nell'estate la commedia viene riproposta in diversi teatri della periferia ateniese (il 27 e il 29 agosto al Δημοτικό Θέατρο Αιγάλεω «Αλέξης Μινωτής» e il 31 agosto al Θέατρο Άλσους Ήλιουπόλεως, e le recite continuano in altri teatri di quartiere). Si vedano gli elzeviri di Spyros Nikolettos su *Star* del 24 maggio e del 9 settembre 1993.

(<sup>69</sup>) Nel 1993 viene pubblicato, dalla casa editrice «Δωδώνη», *Il servitore di due padroni* nella traduzione di Gherasimos Spatalàs: C. GOLDONI, *Ο υπηρέτης δύο αφεντάδων*, Atene-Giannina 1993.

(<sup>70</sup>) *Καλλιτεχνικά*, 15 marzo 1993; *Ελεύθερος Τύπος*, 23 aprile 1993; *Πιζοσπύστης*, 23 aprile 1993. Max Reinhardt, con la sua messinscena nel 1924 de *Il servitore di due padroni*, influenzerà gli allestimenti europei successivi come del resto farà Giorgio Strehler con le sue innumerevoli tournées all'estero: si vedano J. HOSLE, *Il favoloso Arlecchino di Reinhardt*, in *Goldoni vivo* cit., pp. 162-163; N. MANGINI, *Goldoni nel mondo, 1945-1967. Catalogo della mostra a cura di N. MANGINI* cit., pp. 43-44.



La nota critica di Matina Kaltaki, su *Ἐπεन्दυτής* del 29 maggio 1993, intitolata *Caustico humour diacronico*, è tutta dedicata alla commedia goldoniana. La Kaltaki ricorda ai suoi lettori che *Il servitore di due padroni* è stato scritto per il grande Arlecchino Antonio Sacchi sulla base di un canovaccio di J. P. des Ours de Mondajors, sconosciuto scrittore francese, e messo in scena a Parigi nel 1718 da una compagnia di comici italiani. Si tratta, scrive la Kaltaki, di un primo tentativo del grande drammaturgo italiano di rinnovare il linguaggio teatrale della moribonda Commedia dell'Arte, che, avendo dominato il campo per quasi due secoli, aveva «lasciato stagnante il discorso teatrale italiano». In questa commedia Goldoni mantiene ancora alcuni elementi essenziali della Commedia dell'Arte: «Vi è all'inizio l'avventura amorosa, nella quale si intrecciano due coppie di innamorati. Una serie di equivoci arricchisce la storia centrale, le cui fila muove chi altri, se non il furbo servitore Truffaldino?... I caratteri sono Pantalone (padre di una delle due ragazze innamorate, mercante furbo e interessato) e il Dottore (padre di uno dei due giovani innamorati, dottissimo giurista, fanfarone e pedante...), che costituiscono i personaggi seri della storia. Vi sono due coppie di innamorati e naturalmente i due *Zanni* (i servitori), tra i quali vanno inclusi, oltre la figura principale di Truffaldino, Brighella (proprietario della locanda, bugiardo, venale, avventuriero) e la cameriera Smeraldina. Se *Il servitore di due padroni* fosse stato semplicemente l'affresco di un mondo e di un'epoca, forse non avrebbe potuto affascinarci e quindi non avrebbe potuto attirare il nostro interesse. Invece i dialoghi vivaci, la velocità di cambiamento delle scene, l'accostamento magistrale degli equivoci, gli scherzi espressivi, e l'illusione ottica delle gags (la tradizione della Commedia dell'Arte) rendono l'opera una commedia esemplare. Nella sua diacronicità l'autentico discorso comico è sempre attuale e interessante, poiché costituisce una 'raffigurazione' della comicità e persino della ridicolaggine di veri caratteri umani e di situazioni. Per questo seguitiamo a mettere in scena lavori di Aristofane, di Molière, di Goldoni. Importante è che l'impegno per la loro messinscena sia decoroso, che venga attuato da attori artisticamente maturi e da una regia che nel suo approccio garantisca vivacità e freschezza, indispensabili per far risaltare la forza del discorso delle commedie classiche».

La realizzazione scenica viene giudicata vivace e briosa. Gli attori Kostas Darlasis, nel ruolo di Pantalone, Stathis Vutos nel ruolo del Dottore, Lilian Dimitrakopulu in quello di Clarice, Dimitris Gheorgiàs in quello di Silvio ma anche Ektor Kaludis nel ruolo di Brighella «hanno portato con successo, sulla scena, la comicità dell'autore. Ha



recitato molto bene Charis Sozos nel ruolo di Truffaldino... creando un Arlecchino vivace, divertente e inesauribile nelle sue trovate comiche<sup>(71)</sup>.

Il nostro lavoro include anche gli allestimenti di quelle opere goldoniane rappresentate a Cipro che hanno avuto una risonanza sulla stampa greca. Va quindi segnalata la messinscena de *La bottega del caffè* (*Τὸ καφενεῖο*), recensita da Ghiannis Varveris<sup>(72)</sup> su *Ἡ Καθημερινή* del 9 maggio 1993 con il titolo *Nella marina terra*. Varveris sceglie, come motto del suo articolo, poche, bellissime, sommesse righe di Ghiorgos Seferis: «Μπήκε στὴν Κύπρο ἀπ' τὴ θαλασσινὴ πόρτα τῆς Ἀμμοχώστου / καὶ τώρα χαίρεται μέσ' στὰ στενὰ τῆς Λευκωσίας τὴ λιακάδα»<sup>(73)</sup>. Dalla critica di Varveris risalta più l'amara riflessione contenuta nelle poche righe iniziali e dedicata all'isola di Afrodite<sup>(74)</sup> che non il giudizio sul lavoro goldoniano del *Θεατρικὸς Ὅμιλος Κύπρου*. Scrive Varveris in apertura: «Mi sono trovato nella fraterna terra, che anche se ferita, continua a minacciare Giove protettore dell'ospitalità (Ξένιος) rivendicando di suo pugno... lo scettro dell'ospitalità». Oggi le parole di Varveris diventano ancora più amare. Nell'immaginare una città europea come Nicosia divisa fra due stati diversi, divisa dalle armi, in una Europa dove con il trattato di Shengen persino gli stati hanno abolito le loro frontiere, la ferita si fa più profonda.

La regia del lavoro goldoniano è del giovane Neòfitos Taliotis che, secondo Varveris, ha manipolato intenzionalmente «la commedia del 'rivoluzionario' avvocato veneziano».

Nell'estate del 1993 l' *Ὁργανισμὸς Θεατρικῶν Δραστηριοτήτων* «Ἀερόπλοιο», sotto l'egida dell'Istituto Italiano di Cultura di Atene, rappresenta «la spassosissima»<sup>(75)</sup> commedia di Carlo Goldoni *Le baruffe chiozzotte* (*Καυγάδες στὴν Κιότζα*); la regia è di Nikos Kamtsis e la traduzione di Fotos Grammatikòs, le scene e i costumi sono di Aghnì Dutsi, la musica e le canzoni di Platon Andritsakis. I giornali ricordano il grande successo ottenuto dalla messinscena di Giorgio Strehler al Piccolo

<sup>(71)</sup> Μ. ΚΑΙΤΑΚΙ, *Ἐπενδυτής*, 29 maggio 1993.

<sup>(72)</sup> Poeta e critico di chiara fama.

<sup>(73)</sup> G. SEFERIS, *Ἡμερολόγιο καταστροφῆς, Γ'* in *Ποιήματα*, [Atene] 1985<sup>15</sup>, p. 254.

<sup>(74)</sup> Si ricorda che oramai Nicosia è l'unica città europea divisa tra due entità politiche.

<sup>(75)</sup> *Ἡ Αὐγή*, 19 maggio 1993.



Teatro di Milano nel 1964<sup>(76)</sup>, ma non offrono alcun elemento sull'allestimento ateniese<sup>(77)</sup>.

L'Eθνικὸ Θέατρο, l'Istituto Italiano di Cultura di Atene e il Dipartimento di Studi Teatrali dell'Università di Atene rendono omaggio al grande commediografo veneziano proponendo, l'11 ottobre 1993, «un colloquio» sul tema *Goldoni e la Grecia*<sup>(78)</sup> e il 12 e 13 ottobre presentano la compagnia *Tag Teatro di Venezia in Arlecchino servitore di due padroni*, con la regia di Carlo Boso. Il regista Boso ha avuto anche l'incarico di tenere un seminario, all'Eθνικὸ Θέατρο, dall'11 al 13 ottobre, sul tema *Dalla Commedia dell'Arte a Goldoni*, per gli attori dell'Eθνικὸ Θέατρο; viene inoltre allestita, dall'11 al 29 ottobre, una mostra fotografica su *Carlo Goldoni: Vita. Opera. Attualità*<sup>(79)</sup>.

La stampa, alla vigilia delle manifestazioni, dà grande risalto all'avvenimento, con articoli molto lunghi ma quasi sempre ripetitivi. Il quotidiano *Μεσημβρινή*, del 5 ottobre 1993, plaude all'iniziativa dell'Eθνικὸ Θέατρο di ospitare compagnie straniere, quale la compagnia *Tag Teatro*.

---

<sup>(76)</sup> Nella stagione teatrale 1993-94 il *Piccolo Teatro di Milano*, per il bicentenario della morte di Carlo Goldoni, ripropone *Le baruffe chiozzotte*. Giorgio Strehler scrive nel programma di sala: «L'edizione attuale delle *Baruffe chiozzotte* di Carlo Goldoni è uno spettacolo nuovo, ma rinato da quello che il *Piccolo Teatro* presentò al suo pubblico nel 1964. Le scene sono, come concezione e spazio, le stesse di allora ma rivissute con uno spirito critico e contemporaneo da Luciano Damiani e così i costumi interamente rifatti sulla traccia di quelli antichi... Io stesso ho ripercorso il cammino a ventisette anni di distanza con una nuova meraviglia, come una scoperta appena compiuta».

<sup>(77)</sup> *Tà Néa*, 14 maggio 1993; *Πιζοσπάστης*, 19 maggio 1993.

<sup>(78)</sup> Prendono parte al «colloquio»: Ugo Ronfani, segretario generale del Comitato Goldoniano, con il tema *Goldoni nostro contemporaneo: le ragioni della presenza goldoniana sulle scene del XX secolo* (si veda di Ronfani l'interessante articolo: U. RONFANI, *Goldoni un contemporaneo* cit., pp. 126-138); Spyros Evangelatos, professore dell'Università di Atene e regista, con il tema *Goldoni oggi in un paese mediterraneo fuori d'Italia*; Riccardo Scrivano, professore dell'Università di Roma «Tor Vergata», con il tema *La Grecia in Goldoni*; Walter Puchner, direttore del Dipartimento di Studi Teatrali dell'Università di Atene, con il tema *Come la Grecia ha recepito Carlo Goldoni* (Puchner ha pubblicato il testo di questa conferenza nel programma di sala de *I gemelli veneziani*, si veda la n. 3), e il regista Carlo Boso, con il tema *Le maschere della Commedia dell'Arte in Goldoni*. Si veda il programma presso l'Istituto Italiano di Cultura; V. Anghelikópulos, su *Μεσημβρινή* del 24 settembre 1993; il critico lamenta che a questo grande avvenimento sia stato dato poco risalto.

<sup>(79)</sup> Curata da Nunzio Messina: *Ἐλεύθερος*, 5 ottobre 1993; *Μεσημβρινή*, 5 ottobre 1993; *Ἡ Καθημερινή*, 12 ottobre 1993.



Nestoras Matsas, su *Ἑστία* di ottobre 1993, ricorda che l'opera del «grande classico...» è stata molto apprezzata dal pubblico internazionale amante del teatro»; trova eccessivo l'accostamento con Molière ma sostiene che «le conferenze, i dibattiti, le mostre e il seminario per gli attori dal titolo *Dalla Commedia dell'Arte a Goldoni*, hanno chiarito molti aspetti di Goldoni e ne hanno analizzato il significato». Per il critico greco le commedie di Goldoni, anche se circoscritte a una data epoca, sono tra le più rappresentate nel mondo e costituiscono sempre un invito stimolante per i registi.

Il critico che si firma N. B.<sup>(80)</sup>, su *Ἡ Καθημερινή* del 12 ottobre 1993, annuncia l'arrivo della compagnia italiana *Tag* con un articolo intitolato *L'«eredità» di Goldoni*, in cui ricorda che l'autore italiano, amante della cultura greca, ha studiato Aristotele, si è entusiasmato nella lettura di Aristofane e in seguito è stato attratto dalla critica sociale di Menandro. L'articolista ricorda l'opera goldoniana dedicata a *Gli amori di Alessandro il Grande*, i lavori quali *Belisario* e *Giustino* con argomenti ispirati alla storia dell'Impero Bizantino e si sofferma sull'interesse goldoniano per la popolazione delle isole greche sotto il dominio veneto<sup>(81)</sup>; chiama Goldoni «riformatore, ideologo, illuminista..., creatore di costumi, cosmopolita. Goldoni il contemporaneo».

Lèandros Polenakis, su *Ἡ Αὐγή* del 23 ottobre 1993, dopo aver riassunto per i suoi lettori la vita di Goldoni, ricorda che il teatro del commediografo veneziano rappresenta l'anello di congiunzione tra il vecchio teatro e la commedia borghese. Il *Servitore di due padroni*, scrive Polenakis, è un tentativo cosciente di registrare e di salvare il codice della Commedia dell'Arte, ma è anche un requiem per questo genere teatrale che va scomparendo. «Nel *Servitore* incontriamo i noti e stilizzati, inconsistenti 'caratteri' della *Commedia*, che tuttavia hanno iniziato ad acquistare connotati umani e una certa 'profondità' psicologica. Evoluzione, questa, che va di pari passo con i grandi mutamenti sociali della sua epoca. Pantalone, per esempio, non è il comico archetipo del vecchio sempre innamorato, molto vicino al suo antenato della commedia di mezzo dei tempi antichi, è il ricco esponente della nuova classe dirigente e i suoi interessi si sono trasferiti nella sfera del guadagno; è il modello dell'uomo nuovo, lontano ma discreto, del capitalista. Lo stesso cambiamento hanno subito anche gli altri personaggi della commedia,

<sup>(80)</sup> Non abbiamo individuato il critico che si cela sotto queste iniziali.

<sup>(81)</sup> Un recente articolo riassume l'amore di Goldoni per la Grecia, si veda R. SCRIVANO, *Il suo amore per la Grecia*, in *Goldoni vivo* cit., pp. 78-81.



che acquistano una consistenza umana, eccetto forse la coppia dei servitori, Truffaldino e Smeraldina; questi rappresentano ancora il mondo della Commedia dell'Arte, un mondo di dipendenza dell'uomo dalle forze esterne, dove non è emersa ancora pienamente la coscienza individuale e dove vige il canone della definizione della coscienza dall'esterno. Un mondo che rispecchia la situazione precedente all'Illuminismo, che ha cambiato le regole del gioco, creando i presupposti per entrare nella fase della così detta modernità che resiste tuttora, malgrado i pareri contrari. Truffaldino e Smeraldina non sono che Arlecchino e Colombina della vecchia commedia, del vecchio mondo, che sopravvive tuttavia nell'inconscio collettivo come seconda, parallela struttura... e che in questo periodo storico transitorio, riflesso dal *Servitore*, giocano esattamente il ruolo di retroguardia di uno spettacolo che dice addio al suo pubblico: la spastica e nevrotica marionetta umana cede il posto, lentamente ma fermamente, all'uomo spastico e nevrotico dell'epoca contemporanea, che ha tagliato i fili, ma si sente meteora perché non ha potuto trasformarsi in personaggio: individuo solo, solitario e tagliato fuori dall'"insieme", la cui nostalgia a volte è talmente forte da annientare l'individuo stesso, creando fantasie di ritorno alla materia inorganica e alla natura, in una situazione di massa e di gregge in piena negazione persino di questo nostro discorso zoppicante e irrazionale». Il critico si lamenta che la rappresentazione della compagnia *Tag* sia stata data solo per due giorni sulla scena centrale dell'Εθνικὸ Θέατρο, perché è stata un modello di precisione scenica e di coerenza da parte di tutti i componenti della compagnia: «Un esempio di come rivive un genere tradizionale, senza ridursi a una rappresentazione museale e senza tradire la sua natura. Lo scenario allusivo di Stefano Peroco, le maschere dello stesso, i costumi di Rosalba Mazzini, costituiscono un luogo intermedio 'naturale' e un tempo fluido, adatto affinché si muovano i ruoli di transizione. La regia, parallelamente, è riuscita a dare il lento ma vivo ritmo di un cambiamento, che non è ancora pienamente visibile, ma si sta già profilando; un'espressione artistica volutamente stilizzata che include come un bozzolo un nucleo realistico, stile gravido che genera l'arte contemporanea della forma. La compagnia è perfettamente allenata in questo tipo di imprese difficili. Attori che sanno come muoversi al confine, all'estremità di una stilizzazione che tocca da tutte e due le parti la semantica della psicologia moderna». Polenakis conclude dispensando elogi ai vari componenti della compagnia italiana.

La compagnia *Commedia Ἑταιρικὸς Θίασος ΣΕΗ-ΟΕΘ* inaugura la propria attività con la messinscena de *Le baruffe chiozzotte* (*Καυκάδες*



στην Κιότζα) al teatro Ριάλτο, dal 27 novembre 1993 al 2 aprile 1994 e dal 6 al 15 maggio 1994, celebrando così il bicentenario della morte di Carlo Goldoni<sup>(82)</sup>. Ghiannis Diamandópulos cura la regia dell'opera, Vangelis Iliópulos traduce il testo in greco, Anna Macherianaki si occupa delle scene e dei costumi. Il regista inserisce nel programma di sala la seguente nota: «Goldoni – egli dice – è l'autore per eccellenza dell'uomo semplice del popolo e ne esprime i problemi in modo profondo, sostanziale e comprensibile. Il successo delle opere goldoniane, in qualsiasi parte del mondo esse vengano allestite, dimostra quanto Goldoni resista al passar del tempo... La commedia di costume dell'ambiente veneziano, piccoloborghese o popolare, con gli egoismi, le passioni, i problemi, le preferenze personali, i problemi del domani e in genere il comportamento della gente semplice – in particolare 'fuori di casa' – si trasformano in un mondo di sentimenti che acquista orizzonti più vasti. Anche in questa opera, per coincidenza, c'è Chioggia dietro questi personaggi che ci espongono i loro problemi in un pomeriggio della loro vita. Questa opera di Goldoni, come del resto tutte le altre, è una commedia senza patria, perché i personaggi che crea – che feriscono e sono profondamente feriti, che subiscono la forza corrosiva dei piccoli e insignificanti avvenimenti della vita – sono ovunque gli stessi; e i personaggi di Goldoni si trasformano in simboli umani ed egli stesso in un poeta della quotidianità».

Il regista, ma anche i critici, concordano nel considerare «contemporaneo» lo scrittore italiano.

Ghiorgos Sarighiannis, su *Tá Néa* del 26 novembre 1993, riporta una dichiarazione di Diamandópulos: «Volevo allestire da sempre Goldoni – dice il regista – perché è vero, sobrio, poetico e tanto ma tanto contemporaneo, una vera fonte teatrale».

Goldoni, scrive Iraklis Logothetis, su *Αθηνόρραμα* del 7 gennaio 1994, ha scelto per presentare le sue *Baruffe* – opera caratterizzata da una evoluzione naturale e da un intreccio ben impostato – un tipico villaggio di pescatori. La sua disposizione psicografica trascende gli stretti schemi della descrizione di costume e lo rende precursore di una forma teatrale che si sta rinnovando. L'autore veneziano critica in maniera sostenuta il potere, che in questa opera è impersonata dalla figura del giu-

---

(<sup>82</sup>) Si ricorda che la commedia è stata rappresentata nel corso dell'anno con un allestimento diverso, si veda sopra, p. 256.



dice istruttore, raggiungendo livelli tutt'altro che di semplice allusione sulla corruzione e sull'avidità erotica dei potenti.

La critica in genere ha parole di lode per tutti i componenti della compagnia.

Il regista dello spettacolo, secondo Logothetis, «valorizzando la sobria e ingegnosa scenografia di Anna Macherianaki, ha mosso i personaggi in modo funzionale e con disinvoltura ritmica tra le note musicali di Dionysis Tsaknìs», anche se «ha rafforzato i dialoghi dell'opera con un nervosismo che a volta raggiunge l'esagerazione, ma l'interpretazione nell'insieme è ben orchestrata»<sup>(83)</sup>. Il regista ha presentato *Le baruffe chiozzotte* come «un'opera fresca, giovanile, nostalgica della vita semplice degli uomini di mare...; un affresco a larghe pennellate, senza particolari e precisi confini del paesaggio, bagnato nella luce del Mediterraneo. Un'immagine idealizzata, filtrata dal tempo, con la patina del tempo, con uno stile astrattamente realistico, tempi lenti..., personaggi rappresentati contro luce, a mezzogiorno, nel cuore dell'estate... con anime arse, assetate di vita. Atmosfera limpida oltre i corpi»<sup>(84)</sup>. Per Gheorgusòpulos il regista «ha allestito una rappresentazione succosa, vivace, all'italiana, marcatamente mediterranea...»<sup>(85)</sup>.

Lèandros Polenakis si congratula con la numerosa compagnia diretta da Diamandòpulos, «ben formata e molto omogenea», in seno alla quale le attrici Alexandra Pavlidu, Erika Makrì, Nanà Nikolau, Eva Mustaka, Erika Beghietì hanno lavorato bene sia come soliste sia come gruppo, «una specie di coro atipico»; ognuna di loro rappresenta l'eterna donna, madre, figlia del nostro Mediterraneo, «un ruolo in realtà diviso in cinque parti uguali che comunicano misticamente tra di loro», e pur nella «frantumazione in ruoli, il mondo femminile delle *Baruffe* è uno e unitario; dietro alla descrizione di costume, dei concreti caratteri femminili con la loro miseria quotidiana, le baruffe, i loro litigi si nasconde l'eterno femminile e l'opera è da ultimo un inno alla donna mediterranea». La regia «ha individuato questo aspetto e, evitando di rappresentare l'opera come una tipica commedia di costume, è andata oltre la superficie, ha indagato oltre i personaggi, là dove è protagonista il paesaggio stesso, dominante sulla sorte degli uomini..., in uno spettacolo

(83) I. LOGOTHETIS, *Ἀθηνόραμα*, 7 gennaio 1994.

(84) L. POLENAKIS, *Ἡ Ἀνθή*, 20 marzo 1994.

(85) K. GHEORGUSÒPULOS, *Τὰ Νέα*, 11 aprile 1994.



lo in cui la principale virtù è la collegialità e la sovrapposizione dei ruoli, la complementarità»<sup>(86)</sup>.

La coreografia di Raghina Kapetanaki e la musica di Dionysis Tsaknīs sono positivamente giudicati, mentre le scene e i costumi di Anna Macherianaki, volutamente non pittoreschi, avrebbero avuto bisogno di uno sguardo più esperto sulle scenografie marine<sup>(87)</sup>.

La traduzione di Vangelis Iliópulos «è piana, regolare, senza particolari problemi»<sup>(88)</sup>; «è scorrevole, in una lingua popolare, come richiede questa descrizione di costume»<sup>(89)</sup>.

Con *La serva amorosa* (*Ἡ ἐρωτευμένη υπηρέτρια*), in scena per la prima volta in Grecia, ci si avvicina alla chiusura dell'anno goldoniano. La commedia viene rappresentata al Θέατρο Κνωσσός, dal 10 dicembre 1993 al 24 aprile 1994<sup>(90)</sup>. La traduzione e la regia sono di Vasilis Anastasiu, le scene e i costumi sono curati da Ghiannis Karydis<sup>(91)</sup>. Il regista – nel programma di sala – dice di aver sentito, subito dopo aver letto la commedia, un gran desiderio di metterla in scena. Tra le molte notizie il programma riporta dei passi presi dai *Mémoires*; vengono registrate le prime messinscene italiane della commedia e vengono ricordate anche le più famose degli ultimi anni, tra le quali quella di Luca Ronconi del 1984.

Abbiamo parlato di chiusura dell'anno goldoniano ma, per questo tipo di manifestazioni, il termine non è mai preciso e nel caso di *Goldoni in Grecia nel bicentenario della morte* la data della scadenza, segnata dall'anno solare, non costituisce un limite; si sentirà parlare del bicentenario della morte dell'autore italiano non solo per tutto il 1994 ma anche oltre. Le numerose rappresentazioni che elenchiamo nelle pagine successive vogliono dimostrare, per il momento solo statisticamente, quanto sia aumentato il numero degli allestimenti goldoniani dall'anno delle celebrazioni. In media la presenza goldoniana in Grecia, in questo secolo, è stata di dieci commedie ogni dieci anni, invece dal 1993 è di gran

(86) L. POLENAKIS, *Ἡ Αἴζη*, 20 marzo 1994.

(87) *Ibidem*.

(88) *Ibidem*.

(89) K. GHEORGIOPOULOS, *Tà Néa*, 11 aprile 1994.

(90) Diversi giornali annunciano la messinscena: *Tà Néa*, 22 settembre 1993; *Εθνός*, 27 settembre 1993; *Απογευματινή*, 2 ottobre 1993; *Απογευματινή*, 8 dicembre 1993.

(91) Nel programma sono riportati alcuni bellissimi schizzi dei costumi di Ghiannis Karydis. Si veda tra le recensioni quella di A. MARGARITIS, *Tà Néa*, 19 febbraio 1994.



lunga più numerosa<sup>(92)</sup>. Non soltanto le grandi compagnie di Atene e di Salonicco, non soltanto i vari ΔΗ.ΠΕ.ΘΕ. di provincia ma anche i più giovani artisti παίζουν, cioè mettono in scena con entusiasmo e con nuove letture sceniche Goldoni.

Nel 1994 sono ancora in scena *Le baruffe chiozzotte* (al Ριάλτο), *La serva amorosa* (al Θέατρο Κνωσσός), quando viene presentato ad Atene un nuovo allestimento de *L'impresario delle Smirne*, al teatro Θεμέλιο. Risulta in scena dal 4 gennaio al 22 aprile 1994 con brevi interruzioni. Cura la regia Nikos Vastardis, la traduzione-ἀπόδοση Anna Andrianù, le scene Despo Volidi, i costumi Eda Dimopulu; della commedia abbiamo solo annunci<sup>(93)</sup>.

Programmata per la stagione teatrale 1993-1994<sup>(94)</sup>, in occasione delle celebrazioni goldoniane, *La casa nova* viene rappresentata a Salonicco dal Κρατικό Θέατρο Βορείου Ἑλλάδος, diretto dal nuovo direttore Vasilis Papavasiliu, dal 5 febbraio 1994. La regia è di Vangelis Theodoròpulos, la traduzione di Tzeni Mastoraki, le scene sono di Andonis Daglidis, la musica è di Iakovos Drosos. Tra le recensioni segnaliamo quella di Ghiorgos Frangoglu, su *Θεσσαλονίκη* del 16 marzo 1994.

La commedia *I due gemelli veneziani* (*Οἱ δίδυμοι τῆς Βενετίας*) viene messa in scena al Θέατρο Τέχνης Καρόλου Κούν dal 10 febbraio 1994<sup>(95)</sup> e, dopo una breve interruzione estiva, dal 7 ottobre 1994<sup>(96)</sup>. Cura la regia Mimis Kughiumtzis, degno allievo di Karolos Kun, la traduzione Charis Vlavianòs, le scene e i costumi Lili Pezanu, la musica Filippos Tsalachuris. Dimitris Ikonomu sostiene il duplice ruolo dei gemelli, quel ruolo creato da Goldoni per il grande attore Cesare D'Arbes. Le qualità del D'Arbes saranno sfruttate al massimo proprio nel 1747, quando Goldoni scriverà per lui *I due gemelli veneziani*: «due caratteri opposti sostenuti da un solo attore, sul modello del *sosia* della commedia classica, rinverdito da una crudeltà nel disegnare il gemello cattivo che raramen-

(<sup>92</sup>) Scriviamo queste righe ad Atene nel luglio del 1998; stiamo controllando nelle Biblioteche i dati sopra riportati e stiamo raccogliendo il materiale su *Goldoni e la scena greca* relativo agli anni successivi.

(<sup>93</sup>) L'opera era stata annunciata su *Ἔθνος* del 22 dicembre 1993 e recensita da Leandros Polemakis su *Ἡ Αὐγή* del 13 gennaio 1994.

(<sup>94</sup>) Annunci: *Ἡ Καθημερινή*, 25 giugno 1993; *Ἐξόρμησις*, 17 dicembre 1993; *Θεσσαλονίκη*, 5 febbraio 1994.

(<sup>95</sup>) Si veda la presentazione di Ghiota Sykka su *Ἡ Καθημερινή*, 2 febbraio 1994.

(<sup>96</sup>) *Ἐλευθεροτυπία*, 6 ottobre 1994; *Τὰ Νέα*, 7 ottobre 1994.



te poi Goldoni ritroverà, fino a infrangere una regola aurea e a farlo morire in scena»<sup>(97)</sup>.

Per il regista, Mimis Kughiumtzis, è stata un'esperienza unica: «Ho conosciuto – egli dice – un teatro con elementi genuini e con situazioni comiche autentiche... Vi regna l'attore. L'opera, libera dai vincoli della Commedia dell'Arte (conservando comunque i modelli di Giannetto, del Dottore, di Arlecchino, di Colombina, di Brighella, ecc.), rivela caratteri che ci divertono, con i loro inaspettati conflitti e il loro comportamento ricco di inventiva e di finezza veneziana. È l'affresco di un'epoca nelle sue manifestazioni quotidiane dove la gente è più teatrale del teatro. Tutti noi, regista e attori, ci siamo divertiti recitando a soggetto»<sup>(98)</sup>.

La stampa ha seguito la messinscena con vivo interesse come dimostrano le numerose recensioni<sup>(99)</sup>.

Nel maggio del 1994 la regista Ersi Vasilichioti mette in scena, al teatro Ποές, *La bottega del caffè*<sup>(100)</sup>, con la compagnia Θέατρο τὸν καιρῶν. Dalla recensione di Ghiangos Andreadis, su *Μεσημβρινή* del 9 maggio 1994, si apprende che il lavoro di regia si basa sul famoso adattamento effettuato nel 1969 da Rainer Werner Fassbinder. L'intenzione iniziale della regista era quella di offrire insieme, in una sintesi particolarmente ambiziosa, «il testo autentico di Goldoni e il rimaneggiamento di Fassbinder o indipendenti o in contrapposizione oppure in una sintesi originale», ma motivi finanziari l'hanno costretta a limitare queste sue ambizioni, presentando al teatro soltanto il rimaneggiamento di Fassbinder. Nel rimaneggiamento, scrive tra l'altro Andreadis, «l'allusione cede il posto al grido, la crudezza sessuale e la violenza appaiono senza maschera sul proscenio. Il fascino, il mondo dell'ambiguità e della contraddizione, elementi comuni a Goldoni e a Marivaux, retrocedono di fronte allo slogan... Dietro Goldoni sentiamo parlare Brecht e Artaud, l'espressionismo tedesco così come lo conosciamo dal teatro, dalla lette-

(<sup>97</sup>) ANGELINI, *Vita di Goldoni* cit., p. 106.

(<sup>98</sup>) Dal programma di sala.

(<sup>99</sup>) Nestoras Matsas, *Εστία* 15 febbraio 1994; Perseus Athineos, *Ελεύθερη Ώρα*, 22 febbraio 1994; Perseus Athineos, *Ημερήσια*, 23 febbraio 1994; Agapi Spithuri, *Κερόος*, 1 marzo 1994; Minās Cristidis, *Ελευθεροτυπία*, 6 marzo 1994; Matina Kaltaki, *Επενδυτής*, 12 marzo 1994; Iraklis Logothetis, *Αθηνόραμα*, 18 marzo 1994; Ghiannis Varveris, *Η Καθημερινή*, 20 marzo 1994; Lèandros Polenakis, *Η Αύγη*, 24 marzo 1994; Vaïos Pangurelis, *Ελευθερός Τύπος*, 12 aprile 1994; Thymeli, *Πιζοσπάστης*, 19 aprile 1994; Perseus Athineos, *Ελεύθερη Ώρα*, 27 novembre 1994.

(<sup>100</sup>) *Η Αύγη*, 20 aprile 1994; *Μεσημβρινή*, 3 maggio 1994.



ratura e dalla pittura, e sentiamo emergere tutti quegli elementi multiformi che costituiscono il marchio irripetibile di Fassbinder».

È molto difficile seguire i lavori teatrali dei vari ΔΗ.ΠΕ.ΘΕ. (Δημοτικά Περιφερειακά Θέατρα), compagnie comunali sovvenzionate dallo Stato. Comunque tra le messinscene goldoniane allestite nell'estate del 1994 due sono realizzate da ΔΗ.ΠΕ.ΘΕ, la prima da parte del Δημοτικό Περιφερειακό Θέατρο Ἰωαννίνων che mette in scena *La locandiera*, opera tra le più amate dal pubblico greco<sup>(101)</sup>. La regia è a cura di Niketi Konduri, la traduzione di Kostis Skaliaras, le scene e i costumi sono di Ghiorgos Patsas, la musica è di Christos Leondis. Eleni Kokkidu riveste il ruolo di Mirandolina. L'opera viene rappresentata a Giannina al teatro EHM, e portata in tournée a Salonico, in varie città dell'Epiro, e inclusa nei programmi dei festival e manifestazioni estive della Grecia (dal Pireo al teatro del Lykabetto ad Atene, in Calcidica e a Vèria)<sup>(102)</sup>.

L'altra commedia goldoniana messa in scena, nell'estate del 1994, dal ΔΗ.ΠΕ.ΘΕ. Βέροιας e portata in tournée è *Il bugiardo* (Ὁ ψεύτης). Su *Τὰ Νέα* del 3 agosto 1994 leggiamo che la commedia goldoniana verrà rappresentata nei giorni 4 e 5 agosto, ad Atene, al teatro Melina Mercuri. L'opera sarà riproposta anche al festival di Kassandras, *Ἐλευθεροτυπία* del 10 agosto 1994, e di nuovo ad Atene al Θέατρο Λυκαβηττοῦ<sup>(103)</sup>.

(101) Nel 1830 a Lixuri (Cefalonia) viene rappresentata da una compagnia di dilettanti: SIDERIS, *La fortuna di Carlo Goldoni in Grecia (1791-1969)* cit., p. 28. Nel 1855 la compagnia del «dotto traduttore» Andreas Faraò dovrebbe aver messo in scena *La locandiera*: SIDERIS, *La fortuna di Carlo Goldoni in Grecia (1791-1969)* cit., pp. 28-29. Riprendendo sempre da Sideris segnaliamo che *La locandiera* nel 1863 viene rappresentata in lingua greca a Costantinopoli; capocomico è Demostene Alexiadis, protagonista Pipina Bonasera: SIDERIS, *La fortuna di Carlo Goldoni in Grecia (1791-1969)* cit., p. 29. Pipina Bonasera interpreta *La locandiera* anche ad Atene nel 1864. Nel 1879 *La locandiera* viene rappresentata ad Atene al teatro Ὀρφεύς dalla compagnia Μένανδρος: SIDERIS, *La fortuna di Carlo Goldoni in Grecia (1791-1969)* cit., p. 33. Nel 1887 *La locandiera* viene rappresentata in Egitto con il titolo greco Ἡ Ξενοδόχος dalla compagnia Μένανδρος, diretta da Dionisios Tavularis, con Sofia Tavulari nel ruolo di Mirandolina; la traduzione è quella di Karatzàs. Le notizie vengono riprese direttamente dalla locandina teatrale. Tra le prime messinscene dell'inizio del secolo si ricordano nel 1901 e 1902 quelle della *Νέα Σκηνή* di Kostandinos Christomanos. L'elenco vuole mettere in evidenza solo gli allestimenti più antichi e famosi.

(102) *Ἐλεύθερος*, 1 giugno 1994; *Ἡ Αὐγή*, 16 luglio 1994; *Ἐλευθεροτυπία*, 27 agosto 1994; *Ἡ Αὐριανή*, 4 settembre 1994. Si vedano anche: *Νίκη*, 16 luglio 1994; *Ἐλεύθερη Ὥρα*, 6 agosto 1994; *Ἡ Αὐγή*, 21 agosto 1994; *Ἡ Καθημερινή*, 4 settembre 1994; *Ριζοσπάστης*, 20 settembre 1994.

(103) *Ἀθηνόραμα*, 19 agosto 1994.



La regia è di Ghiannis Karachisaridis, la traduzione è a cura di Stella Mándaka-Androkidu e le scene e i costumi sono di Iulia Stavridu.

L'ultima opera goldoniana dell'estate 1994 è *Il servitore di due padroni* (Ὁ ὑπηρέτης δύο ἀφεντάδων), che viene messa in scena dall'Ἑταιρεία Θεάτρου Διάλογος; per due giorni verrà rappresentata anche al Θέατρο Ρεματιᾶς, situato in un sobborgo di Atene, a Chalandri. Themis Mumulidis cura la regia e traduce l'opera in collaborazione con Panaghiota Pandazì, le scene e i costumi sono di Kostas Velinòpulos<sup>(104)</sup>.

Continuiamo il nostro discorso offrendo solo un elenco degli spettacoli realizzati dalla stagione teatrale 1995-1996 sino alla prima metà del 1998.

Il 16 dicembre 1995, e per tutta la stagione teatrale 1995-1996, il Κρατικὸ Θέατρο Βορείου Ἑλλάδος, sotto la direzione artistica di Vasilis Papavasiliu, mette in scena *L'impresario delle Smirne* (Ὁ ἱμπρεσάριος ἀπὸ τῆ Σμύρνη). Cura la regia Ghiannis Rigas, la traduzione Kostas Athanasòpulos, le scene Anna Gheorghiadu e Keny Mak Lilan. L'opera viene messa in scena con tanto entusiasmo ma scatena anche delle polemiche.

Nel 1996 si segnalano due importanti allestimenti de *Il servitore di due padroni* (Ὁ ὑπηρέτης δύο ἀφεντάδων). Il primo viene messo in scena nell'estate del 1996 dal Δημοτικὸ Περιφερειακὸ Θέατρο Ἰωαννίνων, con la regia di Vanghelis Theodoròpulos, la traduzione di Michail Kòkkalis, le scene e i costumi di Clare Bracewell; Truffaldino è Michalis Bizios.

Il secondo allestimento de *Il servitore di due padroni* (Ὁ ὑπηρέτης δύο ἀφεντάδων) viene presentato ad Atene, dal 4 ottobre 1996 (stagione teatrale 1996-97), al Θέατρο Κάτια Δανδουλάκη. Konstandinos Arvanitakis cura la regia, la traduzione-ἀπόδοση è di Marios Ploritis, le scene e i costumi sono di Ghiorgos Patsas; Katia Dandulaki veste il difficile ruolo del Servitore.

Nell'ottobre del 1996 (stagione teatrale 1996-97) viene messa in scena al Θέατρο Ἀναλυτὴ *La locandiera* (Ἡ λοκαντιέρα), cura la traduzione e la regia Themis Mumulidis e le scene Manolis Pandelidakis.

*I gemelli veneziani* vengono rappresentati al Θέατρο Γκλόρια dal 5 novembre 1996 al 20 aprile 1997, con la regia di Ghiannis Mortzos, la traduzione di Charis Vlavianòs, le scene e i costumi di Michalis Sdugos.

Il 13 dicembre del 1996 si registra un'altra opera goldoniana. Viene rappresentata, al Θέατρο Πόρτα, la commedia *Le massere* (Οἱ ὑπηρε-

---

(<sup>104</sup>) Si veda *Αθηνόγραμμα*, 26 agosto 1994.



τριες). La regia è di Thomàs Moschòpulos, la traduzione di Kostis Skaliaras, le scene sono di Elli Papagheorgakopulu.

Nel 1997 sono ancora in scena *La locandiera* (Θέατρο 'Αναλυτή), *I due gemelli veneziani* (Θέατρο Γκλόρια), *Il servitore di due padroni* (Θέατρο Δανδουλάκη), *Le massere* (Θέατρο Πόρτα). Lo spettacolo della Dandulaki viene portato in tournée in diverse città della Grecia.

A Cipro, il 22 settembre 1997, il Λαϊκὸ Θέατρο Ἀργους mette in scena *La locandiera* <sup>(105)</sup>.

Nella prima metà di gennaio del 1998 e sino al 12 aprile la compagnia Ὁμάδα Ὀρίων rappresenta, al teatro Ποές, alcuni estratti da opere teatrali; dell'autore veneziano vengono recitati dei passi da *La casa nova* <sup>(106)</sup>.

Nel marzo del 1998 viene allestita nell'isola di Chio *La trilogia della villeggiatura* (Ἡ τριλογία τοῦ παραθερισμοῦ), al Θέατρο Ὀμήρειο – Πνευματικὸ Κέντρο Χίου. Non abbiamo critiche dello spettacolo ma solo il programma di sala.

Due articoli – uno su *Τὰ Νέα* del 12 maggio 1998 e l'altro su *Ἐλευθεροτυπία* del 29 agosto – attirano la nostra attenzione perché annunciano l'arrivo della compagnia del *Piccolo Teatro* di Milano con *Arlecchino servitore di due padroni*, per il 29 settembre 1998. Il *Piccolo*, come si ricorderà, era atteso nel 1993 per le celebrazioni goldoniane <sup>(107)</sup>.

Dal 18 al 25 maggio 1998 gli studenti dell'Università di Atene allestiscono uno spettacolo dal titolo *Servitori di più padroni* al Παλιὸ Πανεπιστήμιο; si tratta di un collage in cui viene rappresentata la figura del servitore attraverso la storia plurisecolare del teatro: dalla commedia greca e romana a Molière, da Arlecchino della Commedia dell'Arte a Goldoni, da Figaro a Lancellotto, ecc. Anche per questa rappresentazione leggiamo solo degli annunci su *Τὸ Βῆμα* del 17 maggio 1998 e su *Ἀθηναϊκή* del 20 maggio.

Nel 1998 il programma estivo dei teatri greci è ricco: si recita Sofocle, Euripide, Aristofane... si recita Goldoni.

Goldoni un classico quindi perché «il modo come Goldoni esprime ogni cosa sarà sempre un modello del gusto di rappresentare, così fluido e scintillante, così nitido e svelto, così accorto e spontaneo e veramente divertente. La proprietà dello stile, non solo nel dialetto, è assoluta: non

<sup>(105)</sup> Si veda l'annuncio riportato dal quotidiano *Νίκη*, 2 settembre 1997.

<sup>(106)</sup> L'informazione proviene dalla Biblioteca del Μουσείο καὶ Κέντρο Μελέτης τοῦ Ἑλληνικοῦ Θεάτρου.

<sup>(107)</sup> Si veda la p. 248.



c'è mai cosa detta per approssimazione o in modo che non sia il più schietto e saporito: come non c'è mai nella concezione sordità o squilibrio di sentimento o d'intelletto; concezione, elaborazione, espressione, sono squisitamente accordate a creare un mondo di grazia. La grazia, che è uno degli aspetti della natura umana più simpatici e rari, trova in Goldoni la sua perfetta espressione, mai raggiunta prima di lui; irraggiungibile certo in modo così immediato e in tal misura. Quando questa freschissima espressione di vita balzò su le scene mumificate del teatro italiano e ridette loro il respiro, il calore e il movimento, si parlò d'una riforma. Era il teatro nuovo. Si può dire oggi che sia vecchio teatro, perché l'atteggiamento spirituale da cui esso scaturì è in se stesso superato dal mutamento dei valori nei tempi? In arte ciò che fu creato nuovo resta nuovo per sempre. Goldoni aveva occhi arguti, occhi vivaci, coi quali vide nuovo e creò nuovo»<sup>(108)</sup>.

Università di Roma «La Sapienza»

Alkistis PROIOU  
Angela ARMATI

---

<sup>(108)</sup> L. PIRANDELLO, *Teatro nuovo e teatro vecchio* in *Saggi, poesie, scritti vari*, a cura di M. LO VECCHIO-MUSTI, Milano 1973<sup>1</sup> (I Classici contemporanei italiani), pp. 227-243, in particolare p. 242. Si veda l'articolo di A. BARBINA, ... *e Pirandello: quel «bel mago veneziano» del Goldoni*, in *Ariel* 21, Roma 1992, pp. 221-227.



## PUBBLICAZIONI RICEVUTE

a cura di

Angela ARMATI

- K. AMANTOS, Ἀνέκδοτα ἔγγραφα. *Περὶ Ρῆγα Βελεστινῆ*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Ἐπιστημονικῆς Ἑταιρείας Μελέτης «Φερῶν – Βελεστίνου – Ρῆγα» 1997.  
*Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia*, s. IV, Quaderni, 1-2 (1996) Pisa.
- AUTORI VARI, *Bicentenario della morte di Antonio Piaggio. Raccolta di studi*, a cura di M. CAPASSO, Galatina, Congedo Editore 1997.
- AUTORI VARI, *Da Bisanzio a San Marco. Musica e liturgia*, a cura di G. CATTIN, Venezia, Fondazione Levi 1993.
- AUTORI VARI, Ἐπίγειος Οὐρανός. *El Cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino* (Nueva Roma, 3) Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1997.
- AUTORI VARI, *L'Épigraphie dans les «Mélanges d'archéologie et d'histoire» (1881-1970)*, sous la direction de F. BÉRARD et G. DI VITA-ÉVRARD avec la collaboration de F. CHAUSSON, Roma, École Française de Rome 1997.
- AUTORI VARI, *Memento Mei. Dal restauro manuale al restauro virtuale*, Parma, Archivio di Stato di Parma 1997.
- AUTORI VARI, *Νεοελληνική Γλώσσα και Λογοτεχνία στην Ιταλία – Lingua e Letteratura Neogreca in Italia*, Atene-Salonicco 1997.
- AUTORI VARI, *Storia e tradizione culturale a Bisanzio fra XI e XII secolo. Atti della prima Giornata di studi bizantini sotto il patrocinio dell'Associazione Italiana di Studi Bizantini (Napoli, 14-15 febbraio 1992)* (Ιταλοελληνικά – Quaderni 3), a cura di R. MAISANO, Napoli, Istituto Universitario Orientale 1993.
- AUTORI VARI, Ὑπέρεια, τ. 2: Πρακτικά Β' Συνεδρίου «Φεραί – Βελεστῖνο – Ρῆγας», Βελεστῖνο 2-4 Ὀκτωβρίου 1992, μέρος Α': Φεραί – Βελεστῖνο, μέρος Β': Ρῆγας, a cura di D. KARAMPEROPOULOS – E. ΚΑΚΑΝΟΓΙΑΝΝΙΣ, Ἀθήνα, Ἐπιστημονικὴ Ἑταιρεία Μελέτης «Φερῶν – Βελεστίνου – Ρῆγα» 1994.  
*Balkan Studies* 36 (1995) – 37 (1996) (Thessaloniki).
- R. BEATON, *Il romanzo greco medievale*, a cura di F. RIZZO NERVO, Soveria Mannelli, Rubbettino 1997.
- Benedictina* 44 (1997) (Roma).
- Byzantine and Modern Greek Studies* 21 (1997) (Birmingham).
- Byzantinische Zeitschrift* 90 (1997) (Stuttgart und Leipzig).
- Byzantion* 67 (1997) (Bruxelles).
- Cassiodorus. Rivista di studi sulla tarda antichità*, 2 (1996) (Squillace).
- K. CHARALAMPIDIS, *Μεθιστορία*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Ἀγρα 1995.
- R. de CLARI, *The conquest of Constantinople*. Translated with introduction and notes by E. HOLMES McNEAL, Toronto, University of Toronto Press 1996.



- Δελτίο τοῦ Ἱστορικοῦ καὶ Παλαιογραφικοῦ Ἀρχείου VII (1993-1996), a cura di A. TSELIKAS, Ἀθήνα, Μορφωτικὸ Ἰδρυμα Ἐθνικῆς Τραπεζῆς 1997.
- Δελτίο τοῦ Ἱστορικοῦ καὶ Παλαιογραφικοῦ Ἀρχείου VIII, a cura di A. STEFANATU, Ἀθήνα 1997.
- Dumbarton Oaks Papers* 50 (1996) (Washington, D.C.).
- J. M. EGEA, *La Crónica de Morea* (Nueva Roma, 2) Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1996.
- O. ELITIS, *Elegie. Elegie di Oxòpetra. A occidente del dolore*, a cura di P. M. MINUCCI, Milano, Crocetti Editore 1997.
- Ελληνικά. Φιλολογικὸν ἱστορικὸν καὶ λαογραφικὸν περιοδικὸν σύγγραμμα, 47 (1997) (Θεσσαλονίκη).
- Επετηρὶς τοῦ Κέντρου Ἑρεῦνης τῆς Ἱστορίας τοῦ Ἑλληνικοῦ Δικαίου, 33 (1997) (Ἀθήνα).
- Επιστημονικὴ Επετηρίδα τῆς Φιλοσοφικῆς Σχολῆς, περίοδος Β', 6 (1996-1997) (Θεσσαλονίκη).
- Europa Orientalis* 16 (1997) (Salerno).
- A. FRANGHIAS, *The courtyard*, Athens, Kedros 1997.
- Greek Letters. A journal of Modern Greek Literature in translation*, 10 (1996-7) (Athens).
- Greek Roman and Byzantine Studies* 37 (1996) (Durham, North Carolina).
- A. GUILLOU, *Recueil des inscriptions grecques médiévales d'Italie*, Roma, École Française de Rome 1996.
- TH. HATZOPOULOS, *Ὡσεὶ παρὸν*, Chalkis, Diametros Publications 1997.
- E. M. HIERRO, *Die Byzantinisch-Katalanischen Beziehungen im 12. und 13. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung der Chronik Jakobs I. von Katalonien-Aragon* (Miscellanea Byzantina Monacensia 37), München, Institut für Byzantinistik, Neugriechische Philologie und Byzantinische Kunstgeschichte der Universität 1996.
- M. HRUSHIEVSKY, *History of Ukraine-Rus', 1: From Prehistory to the Eleventh Century*, translated by M. SKORUPSKY, edited by A. POPPE, F. E. SYSYN with the assistance of U. M. PASICZNYK, Edmonton – Toronto, Canadian Institute of Ukrainian Studies Press 1997.
- Ιταλοελληνικά. *Rivista di cultura greco-moderna* 4 (1991-1993) (Napoli).
- Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 43 (1993) (Wien).
- D. ΚΑΛΟΚΥΡΙΣ, *Ἡ ἀνακάλυψη τῆς Ὀμηρικῆς καὶ ἄλλες φαντασμαγορίες*, Ἀθήνα, Ὀψιλὸν βιβλία 1995.
- D. AP. KARAMPEROPOULOS, *Γνώσεις ἀνατομίας καὶ φυσιολογίας τοῦ Θεσσαλοῦ Διδασκάλου τοῦ Γένους Ἀνθίμου Γαζῆ (1758-1828)*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Ἐπιστημονικὴ Ἐταιρεία Μελέτης «Φερῶν – Βελεστίνου – Ρήγα» 1993.
- D. AP. KARAMPEROPOULOS, *Ὄνομα καὶ καταγωγή τοῦ Ρήγα Βελεστινλή*, Ἀθήνα-Βελεστίνον, Ἐκδ. Ἐπιστημονικῆς Ἐταιρείας Μελέτης «Φερῶν – Βελεστίνου – Ρήγα» 1997.
- N.-C. ΚΟΥΤΡΑΚΟΥ, *La propagande impériale byzantine: persuasion et réaction (VIII-X siècles)*, Athenes, Université Nationale d'Athènes, Faculté des Lettres 1994.
- H. MAGUIRE, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, Washington, D.C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1997.
- C. MANGO, *The correspondence of Ignatios the Deacon*, con la collaborazione di S.



- ΕΦΘΥΜΙΑΔΙΣ, Washington, D. C., Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1997.
- A. MARAVA-CHATZINICOLAOU, C. TOUFEXI-PASCHOU, *Catalogue of the Illuminated Byzantine Manuscripts of the National Library of Greece*, III, Athens, Academy of Athens, Centre of Byzantine and Post-Byzantine Art 1997.
- S. MCKEE, *Wills from late medieval Venetian Crete 1312-1420*, I-III, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection 1998.
- K. G. MISSIOS, (Αυτο)βιβλιογραφικά (9/8/1954-16/5/1996). Συμβολή στην ιστορία της λεσβιακής γραμματείας VII, Μυτιλήνη, Εκδ. Σ. Χ. Καπαρέλου 1996.
- K. G. MISSIOS, *Αρθολόγιο Λεσβίων Ποιητών. Α' . Οι προπάτορες αρχαίοι, οι πρωτοπόροι των χρόνων της αμάθειας και του 19ου αιώνα και οι προάγγελοι της επερχόμενης άνθισης (648 π. Χ.-1889 μ. Χ.)*. Συμβολή στην ιστορία της λεσβιακής γραμματείας VIII, Μυτιλήνη, Εκδ. Σ. Χ. Καπαρέλου 1998.
- A. MITSOS, *Τα ανίσχυρα ψεύδη του Ορέστη Χαλκιοπούλου*, Αθήνα, Εκδ. Καστανιώτη 1997<sup>3</sup>.
- Νέα Έστία* 142 (1997) – 143 (1998) (Αθήναι).
- ΝΕΟΡΗΥΤΟΣ ΕΝΚΛΕΙΣΤΟΣ, *Αγίου Νεοφύτου τοῦ Ἐγκλείστου. Συγγράμματα. Δέκα λόγοι περί τοῦ Χριστοῦ Ἐντολῶν. Πεντηκοντακέφαλον*, έκδ. επιτροπή Ν. GR. ZACHAROPULOS, I. D. KARAVIDOPULOS, CH. K. IKONOMU, D. G. TSAMIS, I. Pafos, Έκδ. Ἱερᾶς Βασιλικῆς καὶ Σταυροπηγιακῆς Μονῆς Ἀγίου Νεοφύτου 1996.
- N. PANTAZOPOULOS, *Rigas Velesinlis Legend and Reality*, Athens, Scientific Society for Study «Pheres – Velesino – Rigas» 1994.
- K. SP. PAPAIOANNU, *Εκκλησίες και μοναστήρια της Σάμου. Σύντομη παρουσίαση της αρχιτεκτονικής τους*, Αθήνα, Πνευματικό Ίδρυμα Σάμου «Νικόλαος Δημητρίου» 1997.
- S. PIRIVATRIĆ, *Samuil's State, its extent and character*, Belgrade, Institute for Byzantine Studies Serbian Academy of Sciences and Arts Studies, 1997.
- Πλανόδιον* 26 (1997) (Αθήνα).
- L. RAFTOPOULOS, *Τὸ μῆκος τῆς νύχτας. Μακρόνησος '48-'50*, Αθήνα, Έκδ. Καστανιώτη 1997.
- Recueil des Travaux de l'Institut d'Études Byzantines* 36, Beograd, Institut d'Études Byzantines 1997.
- Rivista storica calabrese* 17 (1996) (Reggio Calabria).
- M. SICHERL, *Griechische Erstaussagen des Aldus Manutius. Druckvorlagen, Stellenwert, kultureller Hintergrund* (Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Neue Folge, 1,10), Paderborn – München – Wien – Zurich 1997.
- P. SOTIRUDIS, *Κατάλογος ἑλληνικῶν χειρογράφων*, I (1-100), Ἱερόν Ὅρος, Ἱερὰ Μονὴ Ἰβήρων 1998.
- A. SOULOGHIANNI, *Ο Δημιουργικός Λόγος του Γιώργου Χειμωνά. Θεωρία και εφαρμογή*, Θεσσαλονίκη, Παρατηρητής 1997.
- A. A. STEFANATU, *Συντομογραφίες, συμπλέγματα καὶ σύμβολα ἀπὸ τὸν κώδικα 4 τῆς Μονῆς Εὐαγγελισμοῦ Σκοπέλου ἢ Λελλίου τοῦ Ἱστορικοῦ καὶ Παλαιογραφικοῦ Ἀρχείου VIII*, Αθήνα, Μορφωτικό Ίδρυμα Ἑθνικῆς Γραπῆς 1997.
- J. TEDESCHI, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana* (Cultura e Storia 13), Milano, Vita e Pensiero 1997.
- Θέματα Λογοτεχνίας* 7 (Νοέμβριος '97 - Φεβρουάριος '98) (Αθήνα).
- Θησαυρίσματα* 27 (1997) (Venezia).



- G. TOLIAS, *La médaille et la rouille. L'image de la Grèce Moderne dans la Presse Littéraire Parisienne (1794-1815)*, [Paris], Librairie Kauffmann 1997.
- E. TRAPP, *3000 Jahre Griechische Kultur*, I, St. Augustin, Gardez-Verlag 1997.
- N. VAGHENAS, *Vagabondaggi di un non viaggiatore*, Milano, Crocetti Editore 1997.
- GH. VARVERIS, *Η κρίση του Θεάτρου, 3. Κείμενα θεατρικής κριτικής 1989-1994*, Αθήνα, Εκδ. Σοκόλη 1995.
- R. VELESTINLI, *Ἀνέκδοτα έγγραφα περί Ρήγα Βελεστινλή καὶ τῶν σὺν αὐτῷ μαρτυρησάντων*, Ἀθήνα, Ἐκδ. Ἐπιστημονικὴ Ἑταιρεία Μελέτης «Φερῶν – Βελεστίνου – Ρήγα» 1996.
- R. VELESTINLI, *Τὰ ἐπαναστατικά. Ἐπαναστατικὴ προκήρυξη. Τὰ δίκαια τοῦ ἀνθρώπου. Τὸ σύνταγμα. Ὁ θούριος. Ὑμνος πατριωτικὸς*, a cura di A. KARAMPEROPOULOS, Ἀθήνα, Ἐπιστημονικὴ Ἑταιρεία Μελέτης «Φερῶν – Βελεστίνου – Ρήγα» 1994.
- R. VELESTINLI, *Φυσικῆς Ἀπάνθισμα*, ἐν Βιέννῃ 1790, rist. anast. Ἀθήνα, Ἐπιστημονικὴ Ἑταιρεία Μελέτης «Φερῶν – Βελεστίνου – Ρήγα» 1991.
- F. N. VOGHIATZIS, *Το θέατρο στο Βελεστίνο και οι θεατρικὲς παραστάσεις για τον Ρήγα Φεραῖο στην Θεσσαλία (1881-1993)*, prologo W. PUCHNER, Αθήνα, Εκδ. Συλλόγου Βελεστινιωτῶν Αθηνῶν 1996.
- A. I. VOSKOS, *Méléagre-Achille et Phénix (Contribution à la recherche de l'unité de l'Iliade)*, Besançon, Praxandre, 1997.



## INDICE

Enrica FOLLIERI, I santi dell'Italia greca .....	3
Francesco D'AIUTO, Note al testo dell'anacreontea di Michele Sincello per la restaurazione del culto delle icone .....	37
Lidia PERRIA, Nuovi testimoni della minuscola libreria greca nei secoli IX-X .....	47
Enrica FOLLIERI, Il <i>kappa</i> corsivo in scritture documentarie e librerie italogreche .....	65
Mario RE, Sul viaggio di Bartolomeo da Simeri a Costantinopoli .....	71
Antonino ZUMBO, Gli <i>Halieutika</i> di Oppiano nella tradizione gnomologica .....	77
Roberto FUSCO, L'Encomio di Teoctisto Studita per Atanasio I di Costantinopoli ( <i>BHG</i> 194a-b). Una orazione funebre tardobizantina per un patriarca a metà strada fra tradizione e riforma .....	83
Cristiano LUCIANI, Autobiografia e tradizione nell'opera di Sachlikis e Dellaportas .....	155
Luca PIGNATARO, La dominazione della Francia repubblicana nelle isole ionie (1797-1799) .....	183
Katerina ΤΙΚΤΟΡΟΥΛΟΥ, Παρατηρήσεις για τη διγλωσσία του Σολωμού: ανάμεσα στα ιταλικά και τα ελληνικά .....	203
Sonia ILINSKAIA, Ο Καβάφης κι εμείς. Διαβάζοντας τον Καβάφη σήμερα .....	229
Alkistis PROIOU – Angela ARMATI, Carlo Goldoni sulla scena greca nel bicentenario della morte .....	241
Pubblicazioni ricevute (a cura di Angela ARMATI) .....	269









Finito di stampare  
nel mese di dicembre 1998  
dalla  
Scuola Tipografica S. Pio X  
Via degli Etruschi, 7  
00185 Roma

---

Direttore responsabile: Prof. ENRICA FOLLIERI  
Iscritto al n. 9319 del Registro della Stampa in data 27 giugno 1963